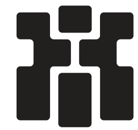
LOS INDIOS Y LAS CIUDADES DE NUEVA ESPAÑA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Serie Historia Novohispana / 84



Seminario de Etnología Novohispana

LOS INDIOS Y LAS CIUDADES DE NUEVA ESPAÑA

FELIPE CASTRO GUTIÉRREZ
Coordinador



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2010

Catalogación en la fuente, UNAM-Dirección General de Bibliotecas

F1219.7
I53
2010 Los indios y las ciudades de Nueva España / coordinador, Felipe
Castro Gutiérrez. – 1a. ed. – México : UNAM,
Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
420 p. – (Serie Historia Novohispana / Instituto de
Investigaciones Históricas ; 84)

Seminario de Etnología Novohispana

ISBN 978-607-02-1584-1

1. Indios de México – Historia. 2. Indios de México – Aspectos
sociales. I. Castro Gutiérrez, Felipe, editor. II. Ser.

Esta publicación fue financiada con recursos del proyecto PAPIIT 401-708-2
Los indios y las ciudades de Nueva España
Dirección General de Asuntos del Personal Académico.

Primera edición: 2010

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 México, D. F.
+52 (55) 5622-7518
www.historicas.unam.mx

ISBN 978-607-02-1584-1

Impreso y hecho en México

AGRADECIMIENTOS

Este libro es producto de un seminario y de un coloquio que tuvieron sus sesiones en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, con el continuo apoyo de su directora, Alicia Mayer González.

En distintos momentos tuvimos la participación y los valiosos comentarios de nuestros colegas, Antonio Escobar Ohmstede, Francisco González Hermosillo Adams, Andrea Martínez Baracs, Dorothy Tanck de Estrada y Juan Pedro Viqueira.

Debo en particular expresar mi agradecimiento, y el de los miembros del seminario, por el constante interés en nuestros trabajos y la erudita asesoría de William B. Taylor.

F. C. G.

LOS INDIOS Y LA CIUDAD. PANORAMA Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

FELIPE CASTRO GUTIÉRREZ
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Los habitantes de las actuales ciudades mexicanas tienen una memoria de su pasado indígena tan variable como las ciudades mismas. En algunas, como en Oaxaca, es motivo de orgullo; en otras, como Morelia (la antigua Valladolid), este pretérito nativo ha prácticamente desaparecido del recuerdo colectivo; y en fin, hay ciudades que son orgullosamente criollas, como ocurre con Guadalajara. Los historiadores podríamos haber aportado un mejor conocimiento de estas diversas historias, pero poco hemos hecho al respecto. En perspectiva, puede apreciarse que mucho se ha escrito sobre los indios en Nueva España; también tenemos asimismo una vasta bibliografía sobre las ciudades coloniales. Sin embargo, la confluencia de ambos temas es un territorio poco explorado.

Los indios y la historia urbana

En la historiografía urbana actual pueden encontrarse numerosas referencias, materiales y ensayos de interés sobre los indios de la ciudad. Sin embargo, con alguna excepción, se trata de estudios incidentales; los historiadores casi literalmente se han tropezado con los indios cuando perseguían otros tópicos, como la división eclesiástica, la vida familiar, la religiosidad o el orden social. Les han dedicado por tanto algunas páginas o un capítulo preliminar antes de dirigirse a lo que realmente les interesaba. Los indios han permanecido en el trasfondo del gran escenario de la historia urbana.

Juan Javier Pescador ha llamado la atención sobre un párrafo del *Periquillo Sarniento* en el cual un personaje se entretiene en la plaza del barrio indio de San Pablo (a pocas cuadras del palacio virreinal) sin

decidirse, como menciona, "a entrar en la ciudad".[1] ¿Son estos barrios "parte" de la ciudad para el historiador? La respuesta probablemente es que sí... pero en general, y hasta cierto punto. El observatorio natural para la historia de las ciudades ha sido la majestuosa plaza principal, donde se encontraban el palacio del virrey o gobernador, la suntuosa iglesia mayor, los grandes mercados y las mansiones de los ricos propietarios. Desde aquí, los barrios de indios se ven sólo en la distancia, como una masa informe de chozas y callejuelas. A veces, los barrios han atraído al historiador porque la criminalidad inquietaba a los propietarios, o en razón de que las muchedumbres asaltaban los edificios de gobierno y las residencias de los poderosos.[2] Parecería entonces que la participación indígena transitara entre los extremos de la pasividad y la violencia espasmódica, sin aportar algo propio y significativo. Los barrios de indios parecen ser solamente la mala conciencia, desordenada, maloliente y caótica, de las glorias monumentales urbanas.

Sin embargo, se trata más bien de prejuicios que de realidades, como han mostrado varios trabajos recientes. Este desbarajuste no es tal cuando se le observa de cerca. De hecho, los barrios de indios fueron tradicionalmente espacios vigilados y bien administrados. En fechas tempranas, sus gobernadores, alcaldes, regidores y mayordomos llevaban un registro muy exacto de las casas, personas, derechos sobre tierras y aguas, cuenta de los bienes e ingresos por diferentes conceptos. Es algo que quedó registrado en numerosos documentos y, asimismo en algunos códices, como el *Valeriano*, comentado por Tomás Jalpa en este volumen. Las calles de tierra, la basura y los excrementos animales y humanos depositados en público, las casas desalineadas, la falta de iluminación nocturna eran parte del orden tradicional de las cosas, con el que los habitantes de la ciudad siempre habían vivido.[3] El desorden público y la ausencia de autoridad fueron en todo caso fenómenos tardíos, cuando los barrios, por motivos que se comentarán más adelante, entraron en un proceso que los llevó a convertirse en suburbios.

Si esta ausencia de memoria histórica afecta a los barrios de indios, cae aún más duramente sobre aquellos nativos que vivían dispersos en casas de vecindad, en los traspatios, obrajes y panaderías donde

[1] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, p. 145.

[2] Sobre los tumultos urbanos, véase Natalia Silva Prada en *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007, 648 p., y Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en la Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 288 p.

[3] Marcela Dávalos, *Basura e Ilustración. La limpieza de la ciudad de México a fines del siglo XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, 159 p.

trabajaban. Dado que no eran propietarios, carecían de organización comunitaria, no estaban empadronados en ninguna parroquia, ni dejaron mayor rastro documental, resultan casi invisibles para el investigador contemporáneo. A lo sumo aparecen de manera lateral, casi anecdótica, cuando se habla de las condiciones de la vivienda, de la industria citadina y, sobre todo, cuando se aborda la criminalidad urbana.[4] Es llamativo que los lugares donde residían no tuvieran siquiera un nombre formal —como hace notar Teresa Lozano Armendares— sino que eran conocidos por el oficio de sus habitantes, por algún personaje local que allí tuviera su residencia, o por ciertos rasgos topográficos (como "junto al puente de Granaditas" o "detrás de catedral").

¿Es posible estudiar la ciudad *desde abajo* hacia arriba, y *desde fuera* hacia dentro? Si el historiador así lo hace, puede acabar descubriendo que los barrios, las vecindades, las callejuelas no eran solamente el espacio donde se ejecutaban las decisiones que se tomaban allá a lo lejos, donde se levantaban las cúpulas de las catedrales y las torres de los palacios. Los indios urbanos merecen ser estudiados tanto porque tuvieron su propia e interesante historia, como porque realizaron su particular y peculiar aportación a la formación de muchas ciudades novohispanas.

Los indios urbanos y los etnohistoriadores

Podría esperarse que, en contraste, los etnohistoriadores hubieran dedicado una mayor atención a la población indígena urbana. Sin embargo, no ha ocurrido así, y no es por falta de ilustres precedentes. Charles Gibson, por ejemplo, dedicó un erudito capítulo a la historia temprana de los indios de la ciudad de México.[5] Años más tarde, John K. Chance se ocupó de los de la villa dual de Oaxaca/Antequera, prestando particular atención a las complicadas relaciones que los nativos migrantes de distintos orígenes tenían entre sí y con los españoles.[6] Sin embargo, este notable empuje inicial no tuvo continuidad. Aunque parezca extraño, sabemos más acerca del tributo y formas de gobierno de pequeñas poblaciones como Tlapa o Jilotepec que sobre los miles de habitantes nativos de Puebla, Guanajuato o Mérida.

[4] Véase Gabriel Haslip-Viera, *Crime and Punishment in late Colonial Mexico City, 1692-1810*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1999, XII-193 p., y Teresa Lozano Armendares, *La criminalidad en la ciudad de México, 1800-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1987, 368 p.

[5] Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967, cap. XIII.

[6] John K. Chance, *Razas y clases de la Oaxaca colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982, 282 p.

Tengo la sospecha de que este desinterés es más bien una renuencia, y se debe a que estos indios de la ciudad no parecen ser indios —o, más exactamente, no coinciden con las ideas comunes sobre lo que significaba serlo en la sociedad novohispana. Las particularidades de las sociedades indígenas urbanas son (con todas las variaciones del caso) demasiado considerables para ser ignoradas. Las ciudades cambiaban a estos indios porque inevitablemente necesitaban adquirir nuevas habilidades y conocimientos, así como resolver de otra forma sus necesidades materiales y espirituales. Entre ellos y sus parientes de los pueblos había desde luego continuidades, pero también diferencias que merecen nuestra atención.

El aspecto más notable es que estos indígenas estaban inmersos en una sociedad muy compleja, en estrecha relación con españoles, mestizos, mulatos y negros. Éste fue el resultado inesperado de varias situaciones imprevistas, porque contradecía una de las constantes de la sociedad y la política coloniales. En efecto, los españoles estaban convencidos de la superioridad esencial de la vida citadina, que les parecía sinónimo de vivir "en policía", esto es, dentro de un orden civil sujeto a leyes. Así, prefirieron habitar en las urbes, de modo que aquí fue donde se establecieron los administradores del poder, la riqueza y la fe. En el campo había a lo sumo unos pocos funcionarios, curas párrocos, administradores de propiedades agrícolas, rancheros y algún esporádico vagabundo o comerciante itinerante. Los indios, en contraste, habitaban mayormente en pequeñas poblaciones rurales, y se hallaban vinculados estrechamente a la familia, la tierra y el santo tutelar.

Las preocupaciones legitimistas de la Corona y los afanes evangelizadores de los frailes reforzaron esta tendencia. Así, se procuró limitar la migración indígena a la ciudad, al tiempo que se prohibía vivir en los pueblos a los españoles, mestizos o mulatos. Los indios tuvieron su propio gobierno, administración eclesiástica y legislación particular. Es lo que se ha llamado la "separación de las repúblicas".[7] Todo esto tuvo consecuencias institucionales y culturales que han atraído la atención de los estudiosos, y que han dejado una prolongada huella en el imaginario colectivo: deriva, por ejemplo, en la idea muy arraigada de que las culturas indígenas solamente pueden subsistir mediante alguna legislación aislacionista.

Esta separación, sin embargo, no tenía mucho sentido en las ciudades. Aun los indios que vivían en los barrios coexistían con el resto de la población de manera cotidiana, y con el tiempo contraían estrechas

[7] Magnus Mörner, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (Sepsetentas), p. 33-62.

relaciones de interés, trabajo, amistad y conyugalidad. Estos "naturales", además, no eran, o dejaron muy pronto de serlo, agricultores, por lo cual muchas suposiciones sobre la íntima relación entre los hombres y la tierra aquí no tienen ningún sentido. En consecuencias, eran productores y consumidores de mercancías, y para bien o para mal se hallaban bien integrados en la economía urbana. En fin, llegaban a ser "suficientemente ladinos", esto es, hablaban el español para sus tratos habituales y sabían cómo defenderse por sí mismos ante los tribunales. En su vestimenta, oficio y costumbres, poco se distinguían del resto de la plebe urbana.[8]

¿Son estos indios en realidad el caso extremo de una lamentable pérdida de identidad, tan "aculturados" (como a veces se dice) que en realidad deberían ser considerados como mestizos? ¿Era su "indianidad" una simple ficción legal, conveniente para los propósitos administrativos, fiscales y eclesiásticos de la Corona? ¿O, por otro lado, representaban otra manera de ser indígena, una que no coincide fácilmente dentro de nuestros preconceptos?

Los administradores coloniales percibieron estas situaciones peculiares, pero nunca tuvieron una respuesta adecuada, como muestra en este volumen el trabajo de Luis Fernando Granados sobre la fiscalidad indígena. Procuraron utilizar en la ciudad las normas, instituciones y procedimientos habituales en los pueblos para gobernar, evangelizar, cobrar el tributo y exigir el trabajo de los indios. Pero si allá, en el entorno rural, eran medianamente eficientes, en las ciudades eran muchas veces inútiles. A lo más que arribaron fue a realizar ajustes casuísticos, con muy relativo éxito. Los historiadores, en cierta forma, han seguido estos ilustres precedentes, y han procurado aplicar a la ciudad (con algunas adecuaciones) los conceptos, modelos e hipótesis comprobados en la sociedad rural. Resta ver si esto es posible, o debemos, en otro contexto, replantear el problema a partir de las realidades urbanas.

Como puede observarse, la necesidad de estudiar de manera más amplia y comprensiva a los indios de la ciudad no deriva solamente de la conveniencia de llenar un "vacío historiográfico". Hay razones de peso para dedicarles tiempo, recursos y esfuerzos: estos indígenas ofrecen amplio asunto al investigador de las migraciones, del mestizaje, del cambio cultural, de la organización social y política, del discurso y de las representaciones simbólicas.

Los distintos trabajos de esta obra procuraron atender estos temas vinculando entre sí la historia urbana y la etnohistoria (adentrándose,

[8] Véase Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1995, p. 42-53; Douglas R. Cope, *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin, 1994, caps. 3, 4.

ocasionalmente, en la demografía y la historia económica). El resultado no es, ni pretendió ser, una "historia total y definitiva" de los indios de la ciudad. Más bien, procuró avanzar en diversos aspectos que parecían de particular interés, y que aquí voy a comentar brevemente.

El origen de los indios urbanos

A pesar de la renovación historiográfica del último medio siglo, el historiador no puede prescindir de una preocupación primordial: necesita siempre saber "qué fue lo que exactamente pasó". Y en el caso de la historia de los indios urbanos, la pregunta inicial es muy simple: ¿Quiénes son y de dónde provienen? No se trata solamente de una curiosidad erudita. Origen no es destino, pero muchas veces la conformación de las poblaciones indígenas condicionó su desarrollo posterior. En esto, como en otros temas, tenemos datos de interés, aunque incompletos. Es al menos curioso, por ejemplo, que en realidad no conozcamos muy bien quienes habitaron la otra mitad de la capital virreinal, la "parcialidad" india de San Juan Tenochtitlan. Se trata de una ciudad que fue casi arrasada durante la batalla final de la conquista; buena parte de la población murió, mientras otros huyeron. Muchos retornaron posteriormente. Edward Calnek encontró numerosos transacciones indígenas sobre tierras y casas que se apoyaban en derechos existentes desde la época prehispánica.[9] Por otro lado, a mediados del siglo XVI hay menciones de habitantes tarascos, mixtecos, otomíes y chichimecas, lo suficientemente numerosos para que fuese necesario nombrar alguaciles según cada "nación", para recaudar los impuestos.[10]

También ocurrió un movimiento inverso: muchos mexicas, junto con otros grupos nahuas del Valle de México, partieron como guerreros auxiliares o cargadores en las diversas y sucesivas campañas de conquista. Con frecuencia acabaron poblando otros lugares y así fue que fundaron los barrios llamados "Mexicaltzingo" o "de los Mexicanos" al menos en Campeche, Ciudad Real (la actual San Cristóbal, en Chiapas), Mérida, Valladolid de Michoacán, Querétaro y Guadalajara.

La historia del poblamiento indígena de las ciudades y villas de la frontera norte es también curioso, porque adolece de lo que podríamos denominar una "obsesión tlaxcalteca". La tradición local los adjudica casi invariablemente a los muy prestigiosos nativos de Tlaxcala, en

[9] Eduard E Calnek, "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", en Calnek *et al.*, *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 11-65.

[10] Gibson, *op. cit.*, p. 32, 185, 401.

ocasiones sin mucho fundamento, como han mostrado algunos trabajos recientes.[11] En todo caso, los derechos y privilegios de estos pobladores tempranos de la frontera norte hace un violento contraste con los que tuvieron los indios de las misiones anexas a las villas fundadas a mediados del siglo XVIII (como Aguayo, Camargo o Santa Bárbara) en el Nuevo Santander: acabaron como sirvientes o dependientes de los colonos españoles, en condiciones de extrema miseria.[12]

La ocupación dual del espacio

La Corona, como se ha comentado, procuró establecer una separación entre la "república" indígena y la española. Por este motivo (y asimismo, por las preocupaciones defensivas de los primeros conquistadores) en las ciudades se dio con frecuencia una ocupación dual del espacio.[13] Los españoles se reservaron el centro de las ciudades (a veces llamado "la traza"), mientras los indígenas fueron ubicados en la periferia. Las autoridades procuraron incluso que entre unos y otros hubiera una separación física. Así, en la capital virreinal, lo que era propiamente la ciudad de México estuvo segregada de la "parcialidad" de San Juan Tenochtitlan por varias acequias, al igual que ocurría con la villa de Saltillo y la contigua población india de San Esteban de la Nueva Tlaxcala. La villa de San Felipe (hoy, Estado de Guanajuato) se dividía del pueblo nativo de Analco (o sea, "al otro lado del agua") por un arroyo.[14] En otras partes había un espacio de huertas o de tierras eriazas, y los ejemplos podrían multiplicarse.

Los barrios de indios pocas veces siguieron el patrón ideal de ocupación española del espacio, como refiere Carlos Paredes para el caso

[11] Jesús Gómez Serrano, *La guerra chichimeca, la fundación de Aguascalientes y el exterminio de la población aborigen (1548-1620)*, Jalisco, El Colegio de Jalisco-Ayuntamiento de Aguascalientes, 2001, 129 p.; Andrea Martínez Baracs, "Colonizaciones tlaxcaltecas", en *Historia Mexicana*, v. XLIII, n. 2, p. 195-250.

[12] Patricia Osante, *Orígenes del nuevo Santander*, *1748-1772*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2003, p. 146-153, 226-234

[13] Por ejemplo, Hernán Cortés, cuando escribía al rey informándole de la reconstrucción de la ciudad "y que y se hace y hará de tal manera que los españoles estén muy fuertes y seguro y muy señores de los naturales, de manera que de ellos en ninguna forma puedan ser ofendidos", *Cartas de relación*, 9a. ed., México, Porrúa, 1976, p.165.

[14] Sobre San Esteban, consúltese Cecilia Sheridan, "Indios madrineros. Colonizadores tlaxcaltecas en el noroeste novohispano", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 24, 2001, p. 15-51; respecto de San Felipe, véase Felipe Castro Gutiérrez, *Nuevo rey y nueva ley. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 56-62.

de Valladolid de Michoacán.[15] Si bien algunos pocos (sobre todo los que surgieron como congregaciones planeadas por las autoridades) contaban con un patrón en damero, con plaza central y casas de comunidad, era mucho más común que tuvieran un laberinto de callejones, plazas escondidas en lugares inesperados, manzanas de diseño irregular y casas dispuestas según los recursos o la conveniencia de cada propietario, a veces con "puertas falsas" que permitían entrar o salir discretamente. Sin embargo, aunque no había evidentemente un plan general, existía un sistema detrás del aparente caos. Como ha comentado Alcántara Gallegos, esta distribución permitía a los indígenas contar con ámbitos propios, semi cerrados, mal conocidos y menos vigilados por las autoridades españolas.[16] Y, a pesar del aparente carácter aleatorio de la ocupación del terreno, las iglesias siempre constituían el punto focal, donde confluían todas las calles y callejones. Los pobladores indios, muy probablemente, no veían ningún desorden en sus barrios.

Los indios urbanos y la tierra

El derecho español reconoció a los indios en general su derecho sobre las tierras y aguas que habían poseído de antiguo, y a las que posteriormente fueron adquiriendo por diversas vías. El caso de la ciudad de México fue excepcional, porque aquí el ayuntamiento confiscó terrenos para adjudicarlos a los vecinos españoles, con el argumento de que habían pertenecido a Moctezuma y a los templos.[17] Pero por lo habitual no fue así, dado que casi todas las nuevas ciudades se establecieron donde no había una población originaria importante. Y aun en la capital virreinal, fuera del espacio de la "traza" española, los indígenas conservaron sus solares, casas y huertas, y los heredaron generación tras generación.

Como ocurría en otros contextos, los títulos indígenas eran muy heterogéneos, e iban desde los concedidos por los antiguos señores "del tiempo de la gentilidad" a personas o comunidades, la simple "posesión inmemorial", mercedes virreinales, compra, donación y, en

[15] Carlos Paredes Martínez, "Los barrios indígenas de la ciudad de Valladolid de Michoacán en la época colonial", en *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005, p. 103-127.

[16] Alejandro Alcántara Gallegos, "Los barrios de Tenochtitlan. Topografía, organización interna y tipología de sus predios", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 2004, v. 1, p. 167-198.

[17] Lucía Mier y Terán Rocha, *La primera traza de la ciudad de México, 1524-1535*, 2v., México, Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica, 2005.

algunos casos, las tierras a que tenían derecho "en razón de pueblo".[18] Distinta era la situación de los barrios que se formaron por agregación paulatina de migrantes, de propia o ajena voluntad, y que tuvieron que luchar para ser reconocidos como una entidad política con derechos agrarios, como ocurrió con el de San Marcos, en Aguascalientes, del que se ocupa Jesús Gómez Serrano en este volumen.

Inicialmente, estas posesiones permitieron a los indios de las ciudades mantenerse como agricultores que, por lo común, combinaban el cultivo del maíz con la producción hortícola destinada a los mercados. Andrés Lira observó que los pueblos chinamperos dependientes de Tenochtitlan buscaron preservar celosamente este valioso recurso como patrimonio familiar, e incluso trataron de evitar que se avecindaran "foráneos" solteros o viudos, que pudieran adquirir derechos mediante matrimonio.[19]

Esta condición de productores agropecuarios subsistió en las ciudades de menor tamaño incluso hasta fines de la colonia, pero no fue así en las urbes mayores. Como muestra Rebeca López Mora, aquí la actividad agrícola tendió a disminuir y desaparecer paulatinamente, debido al crecimiento de la mancha urbana, la compra-venta ilegal de parcelas, el debilitamiento del control sobre el suelo de las organizaciones de república o, simplemente, porque la ciudad ofrecía empleos y actividades más atractivas. Existían asimismo transformaciones no tan visibles, pero no por ello menos relevantes. En Tenochtitlan y Tlatelolco, Margarita Vargas observa que muchas de las antiguas zonas chinamperas fueron abandonadas en el siglo XVIII, tanto por la desecación del lago como por la salinización de los terrenos, de modo que fueron vendiéndose y urbanizándose poco a poco.

El hecho de que los indios urbanos dejaran de ser agricultores tiene consecuencias que van más allá del hecho en sí. La entrañable relación del hombre con la tierra y con el maíz que en ella produce no tenía aquí asidero ni razón de ser. Cuando buscaban su sustento, estos indios consumían maíz, pero también pan de trigo y carne de res, muy a la manera de la plebe urbana.[20] Y como ya no producían

[18] Al respecto, véase Manuel Fabila, *Cinco siglos de legislación agraria (1493-1940)*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México-Secretaría de la Reforma Agraria, 1981.

[19] Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México, 1995, p. 46-48.

[20] Virginia García Acosta, *Las panaderías, sus dueños y trabajadores: ciudad de México, siglo XVIII*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, p. 26-32; Enriqueta Quiroz, *Entre el lujo y la subsistencia: mercado, abastecimiento y precios de la carne en la ciudad de México, 1750-1812*, México, El Colegio de México-Instituto Doctor José María Luis Mora, 2005, p. 63-67.

sus propios alimentos, quedaban expuestos a las posibles variaciones de los precios, ocasionados tanto por fenómenos meteorológicos como por la especulación. En este sentido, si los tumultos ocurridos en las poblaciones rurales tenían que ver primordialmente con la defensa del espacio comunitario, en las ciudades con más frecuencia eran motines ocasionados (entre otros factores) por el temor al hambre, como sucedió en la capital virreinal en 1692.

Los indios y la economía urbana

Además de las labores agrícolas, los indios de la ciudad se dedicaban a otras actividades productivas. Explotaban bosques, territorios de caza (como los "pateros" de Candelaria de los Patos), pesquerías (el lago de Pátzcuaro, por ejemplo, pertenecía al cabildo indio homónimo), terrenos donde extraían tequesquite (una tierra salitrosa, utilizada en las curtiembres), canteras y otros recursos mineros de fácil extracción. Los indígenas prácticamente monopolizaban la comercialización de ciertos productos, como el acocil o langosta de río, el "queso de la tierra" (una lama viscosa que contenía algas ricas en huevecillos o larvas, que se cocía para venderla en bloques o "panes"), el junco necesario para la cestería, la alfarería de uso diario, las vigas de construcción y madera en general, el carbón, y el zacate o pasto que consumían las caballerías. Tenían también en ocasiones algunos oficios que les permitían una magra independencia, como canteros, alfareros, carboneros, leñadores, aguadores y comerciantes callejeros. Como asalariados, los indios eran jornaleros de obrajes, molinos y panaderías o de las huertas cercanas a la urbe, sirvientes domésticos de los españoles pudientes o de instituciones eclesiásticas o arrieros. Podían ser también oficiales o incluso maestros de algunos talleres artesanales (canteros, curtidores, zapateros, olleros y otros considerados como "oficios mecánicos", más que como "artes"). Otros se contrataban por tareas, como los cargadores que podían encontrarse siempre cerca de los mercados.[21]

[21] Aunque existen numerosos estudios parciales, no tenemos un panorama amplio de la aportación económica de los indios urbanos. Referencias interesantes pueden consultarse en Gibson, *op. cit.*, cap. "La producción y el intercambio", p. 342-376; Silva Prada, *op. cit.*, p.176-184; Carlos Paredes Martínez, "El mercado de Pátzcuaro y los mercaderes tarascos en los inicios de la época colonial", en *Historia y sociedad. Ensayos del Seminario de Historia Colonial de Michoacán*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997, p. 143-182. Sobre los sirvientes y artesanos indios, véase el trabajo de Mark Lentz en este volumen.

La enumeración de este conjunto de actividades no puede hacer caso omiso del contexto social e institucional. En la sociedad indígena, hablar de "economía" en abstracto resulta equívoco y engañoso. Como señala Marcela Dávalos, las actividades productivas estaban inmersas en relaciones de parentesco, vecindad y jerarquía sin las cuales difícilmente habrían sido posibles. Asimismo, estas labores colocaban a los indios en estrecha relación con otros productores españoles con los que tenían relaciones que a veces eran de colaboración y otras de competencia. Finalmente, tenían que tratar necesariamente con las autoridades que regulaban la vida productiva, especialmente los fieles ejecutores de los ayuntamientos y los jueces que administraban los mercados, el pósito y la alhóndiga.[22] Estos funcionarios menores eran, probablemente, más cercanos e importantes para los indios que los lejanos regidores. La vida económica de los indios de las ciudades era más variada, pero también más complicada que la de sus parientes del campo.

La ciudad y los indios que no eran de la ciudad

Por otro lado, en las ciudades había de manera habitual numerosos indígenas que no residían en ella. Algunos estaban de paso y, otros permanecían algunos días. Pernoctaban con sus parientes, a veces en los atrios de los conventos de los religiosos que administraban su parroquia, en los portales de las plazas o bien dondequiera que los alcanzara la noche. Como señala Tomás Jalpa, eran campesinos que llegaban a vender sus productos en calles y mercados; arrieros y barqueros que transportaban las mercancías que requería la gran urbe; jornaleros que iban y venían cada día desde los pueblos aledaños; trabajadores que acudían al servicio personal obligatorio; comisiones de las "repúblicas" que querían solicitar justicia ante el virrey o el obispo; comitivas más o menos numerosos que llegaban para animar las festividades cívicas o religiosas, y el inevitable grupo de fugitivos de las hambrunas y epidemias, vagabundos, mendigos o incluso delincuentes que se ocultaban en la urbe para escapar de la persecución de la justicia. Eran una presencia constante, vista con beneplácito, otras con indiferencia, y ocasionalmente con hostilidad.

Inversamente, la influencia de la ciudad estaba presente en la vida de muchos pueblos de indios ajenos a ella. La urbe era una entidad tentacular, que extraía recursos, trabajo, mercancías, obediencia y

[22] María Luisa Pazos, *El Ayuntamiento de la ciudad de México en el siglo XVII: continuidad institucional y cambio social*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1999, 442 p.

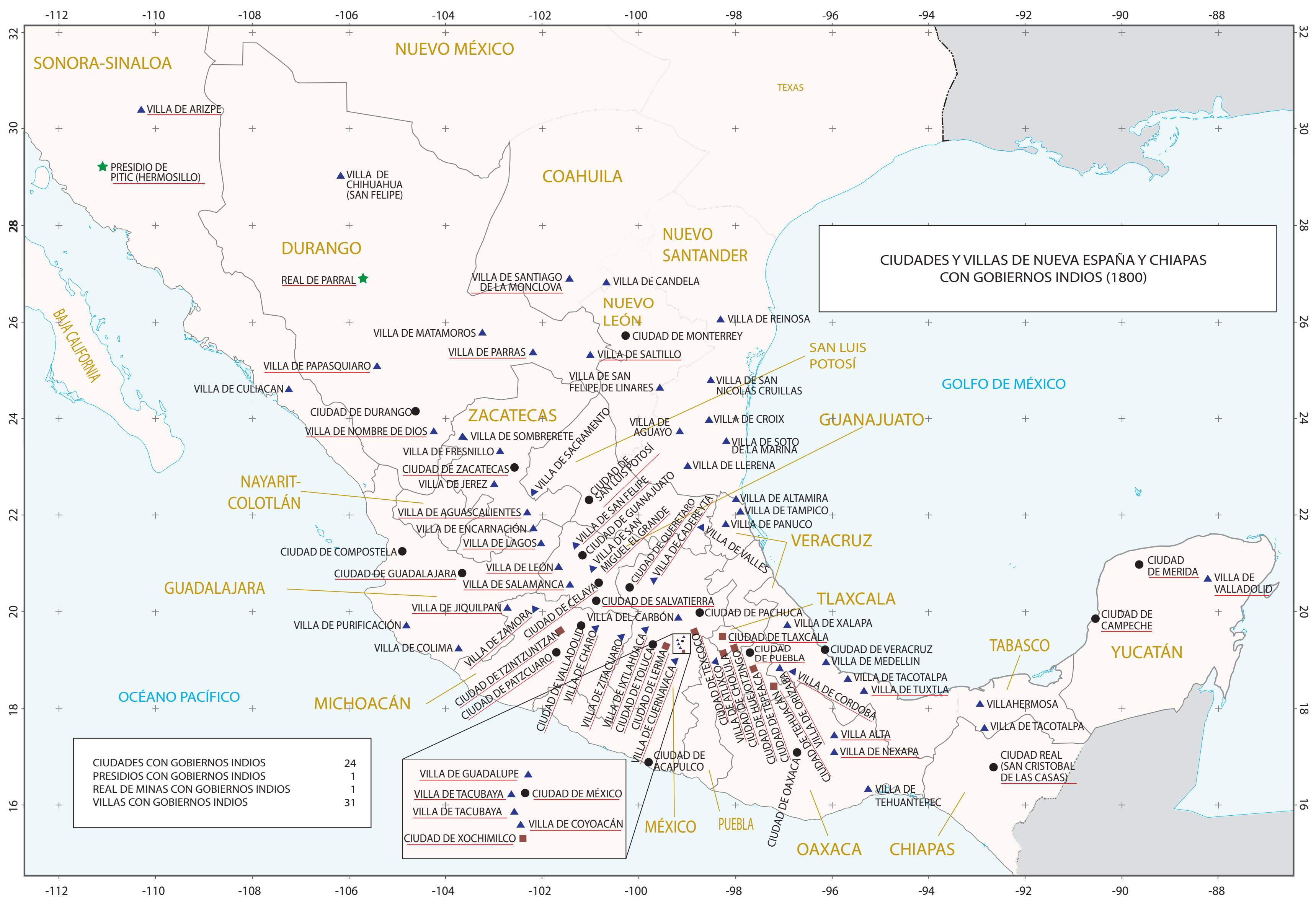
servicios de un espacio adyacente muy amplio. El aspecto más visible eran los servicios personales forzosos que las ciudades obtenían de las poblaciones cercanas. Buena parte de la prosperidad inicial de las urbes dependió de la disponibilidad de esta prestación, que debía conceder el virrey. Y aun después de esta fase constructiva inicial, los indios siguieron presentándose para la prolongadísima edificación de las iglesias catedrales, la pavimentación de las calles, el mantenimiento de calzadas, puentes, canales y acueductos. Margarita Vargas trata, en este volumen, el caso de los servicios forzosos que debía dar la "parcialidad" de Santiago Tlatelolco, que aunque estaba inmediata a la capital virreinal no era formalmente parte de ella. No deja de ser irónico que aunque su trabajo permitía preservar a la ciudad de las inundaciones, no podían evitar que su propia población se anegara. El resentimiento subyacente de los indios de los alrededores hacia la gran ciudad podía llegar a ser un problema de orden público, como lo muestra la participación de los "santiagueros" y los "labradores de los altos" en el tumulto estudiado aquí por Gibran Bautista.

El gobierno indígena urbano

Es frecuente en la historiografía del tema que se hable de los "barrios de indios" (como aquí he hecho, para comodidad narrativa). Sin embargo, esto no es del todo exacto cuando se habla de organización política. En muchas ciudades (pero no en todas), los barrios formaban parte de una "república" con su cabildo, gobernador, alcaldes, alguaciles y mandones. Las "repúblicas" tenían bienes comunes, cofradías y hospitales, a veces eran poseedoras de buenas cantidades de tierras, mesones, salinas, sembradíos de maíz, matas de maguey y ganados.

El mapa adjunto, realizado bajo la dirección de Dorothy Tanck y derivado de su excelente *Atlas ilustrado de los pueblos indios de México*,[23] muestra 55 poblaciones con títulos de ciudad y de villa en las cuales existían gobiernos indios (incluyendo entre ellos a Tlaxcala, Huejotzingo, Cholula, Tzintzuntzan, Texcoco, Xochimilco, Tacuba, Coyoacán, Tacubaya y Charo, que fueron inicialmente asentamientos indígenas, con escasa y restringida población española).

[23] Dorothy Tanck de Estrada (ed.) *Atlas ilustrado de los pueblos indios. Nueva España, 1800*, mapas de Jorge Luis Miranda García y Dorothy Tanck de Estrada; con la colaboración de Tania Lilia Chávez Soto, México, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fomento Cultural Banamex, 2005, 268 p.



Mapa elaborado por Emelina Nava García, Jorge Luis Miranda García y Dorothy Tanck de Estrada, DSIG, El Colegio de México, 2008.

Las "repúblicas" urbanas no tuvieron características uniformes, ni fueron siempre iguales a sí mismas. Contaron con su origen, evolución e historia particulares, que explican sus diferencias relativas. Los historiadores han dedicado considerable atención a la transición del gobierno vitalicio y hereditario de los antiguos señores indígenas hacia un sistema municipal presidido por un gobernador nativo. Es interesante comprobar que en las grandes ciudades, donde la presencia hispana era más evidente, la transición hacia la gubernatura anual y electiva fue más prolongada y dificultosa. Algo tuvo que ver la existencia de linajes nobles de prestigio, como los Moctezuma, que mantenían una autoridad entre los suyos que no podía obviarse.[24] En contraste, la transición fue más sencilla y rápida en las poblaciones menores.

En otras ciudades el gobierno indio no existió desde el inicio, sino que fue apareciendo paulatinamente en la medida que se formaban barrios y aumentaba el número de habitantes nativos. Esto generaba un problema de gobernabilidad que no podían resolver adecuadamente las autoridades españolas, dado que carecían de un verdadero aparato gubernativo capaz de administrar a toda la población. Por eso es que las autoridades indias surgían poco a poco, más como una acumulación de medidas casuísticas que como resultado de un plan deliberado. Así, comenzaban por uno o dos alcaldes, y era sólo paulatinamente que se acumulaban cargos y facultades hasta llegar a la formación de un cabildo formal con su gobernador. En Puebla, por ejemplo, Lidia Gómez hace constar que aunque la población indígena arribó casi desde la fundación de la ciudad en 1531, no hubo un gobernador indígena sino hasta 1600.

Cualesquiera que fuese el proceso formativo de los gobiernos indios urbanos, resulta claro que presentaban grandes diferencias respecto de sus equivalentes rurales. En efecto, las ciudades incluían a cientos, y a veces a miles de indígenas a los cuales el gobernador y el cabildo debían representar, administrar, cobrar tributos, recabar servicios personales e impartir justicia. Las "repúblicas" urbanas tenían jurisdicciones que rebasaban en mucho el espacio de la ciudad e incluían un conjunto de sujetos (a veces llamados "barrios") que podían estar muy alejados y no tener continuidad territorial con la cabecera; Pátzcuaro, por ejemplo, tenía "barrios" sujetos en las orillas del río Lerma, a varias jornadas de distancia.[25] Estas situaciones tienen su

[24] Rebeca López Mora, "El cacicazgo de Diego de Mendoza Austria y Moctezuma: un linaje bajo sospecha", en Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre (eds.), México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, 2005, p. 203-288

[25] Felipe Castro Gutiérrez, *Los tarascos y el imperio español*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2004 p.103-107.

relevancia, porque probablemente los indios pensaban en un conjunto de relaciones, parentescos, amistades e intereses que iba mucho más allá del espacio estrictamente citadino.

Por otro lado, es fácil confundir las instituciones gubernativas con el ejercicio del gobierno. Gobernadores, regidores, alcaldes, regidores, cabeceras y barrios resultan esenciales, pero no explican la manera concreta en la que se repartía, distribuía y ejercía el poder. Aunque no aparecen como tales, los "viejos" (esto es, los que habían servido en cargos de república) eran consultados porque traían consigo la memoria histórica de derechos y costumbres. Como comenta acertadamente Marcela Dávalos en este volumen, los barrios de indios conformaban una sociedad jerárquica y corporativa, donde cada persona tenía un lugar específico, determinado por el linaje, el rango y el prestigio. El caso del cacique Pedro Rosales, estudiado aquí por Carlos Paredes, es un buen ejemplo: aunque ya no ocupaba formalmente cargos de gobierno, podía dar órdenes en asuntos graves a los gobernadores indios de Valladolid.

El gobierno indio y el gobierno español

La dualidad habitacional de muchas ciudades se correspondía con una jurisdiccional: en algunos casos había *dos* cuerpos municipales. Obviamente, el ayuntamiento español tenía una mayor jerarquía, pero de todos modos no podía pasar fácilmente por encima de su contraparte indígena. Los indios podían defender empeñosamente su gobierno, jurisdicción y recursos comunales, amparándose en su condición de "menores" que merecían particular protección de los representantes del rey. Además, si la jurisdicción del ayuntamiento español era territorial, la de los cabildos indígenas era personal; en principio, llegaba dondequiera que se encontrara uno de los "hijos" pertenecientes a su "república". En contrapartida, los migrantes nativos podían residir en la ciudad, pero no por ello pertenecían a la "república" local: seguían adscritos a la de sus lugares de origen. Así, eran llamados "vagos" o "extravagantes", en el sentido literal del término.

La existencia de jurisdicciones duales y en ocasiones superpuestas daba inevitablemente lugar a conflictos. Por ejemplo, el ayuntamiento español de México siempre aspiró a ejercer la jurisdicción civil y criminal sobre un espacio de quince leguas, lo cual habría incluido a numerosos barrios y pueblos de indios. Sin embargo, los corregidores de las jurisdicciones adyacentes se opusieron, dado que en principio las cuestiones de orden público y justicia indígenas pertenecían a su ámbito

particular.[26] Desde luego, en la práctica ocurría con frecuencia que los alcaldes o alguaciles de los ayuntamientos españoles intervenían con diferentes pretextos en los barrios de indios, por ejemplo para realizar aprehensiones de ebrios o alborotadores. Para cuidar las formas, a veces se hacían acompañar del gobernador o de algún alcalde indígena.

Una peculiaridad de los gobiernos indios en las ciudades es que se hallaban en estrecha cercanía con los funcionarios del rey. En el campo, en cambio, podían pasar meses o hasta años sin que estos funcionarios visitaran los pueblos sujetos a su jurisdicción. La relación de los indígenas con estas autoridades era compleja. Estaban sometidos al corregidor o alcalde mayor para cuestiones gubernativas y judiciales, lo cual en ocasiones les convenía (como cuando los protegían de abusos, como la reclusión forzada en los obrajes, so pretexto de deudas) pero también podía resultarles nefasta, cuando el funcionario exigía servicios personales o cometía diferentes excesos.[27] Estos representantes del rey también demandaban contribuciones y prestaciones que pasaban por ser "de costumbre" y que se encontraban en un área gris entre la norma y la arbitrariedad. Gibran Bautista, por ejemplo, refiere que los enemigos del virrey marqués de Gelves le acusaban de exigir maíz, zacate, leña, huevos, gallinas, pollos y pescado a los indios de la capital, en tanta cantidad que de ahí se sustentaba toda la gente del palacio virreinal.

La familia y la vida familiar indígena

Las familias indias en las ciudades tendían a ser más diversas que las de sus parientes del campo: podían incluir con mayor frecuencia a tíos o hermanos o a personas sin nexos familiares directos. Era más probable que las mujeres trabajaran de manera independiente fuera de su hogar, y que no dudaran en presentarse directamente ante las autoridades para defender sus intereses, lo cual introducía elementos de tensión en modelos inicialmente muy patriarcales. Y, en fin, había una menor vigilancia de las autoridades comunitarias o parroquiales, lo cual favorecía comportamientos más individualistas, que habrían sido censurados y castigados en los pueblos. Aun así, las familias indígenas eran comparativamente más virtuosas: Thomas Calvo ha mostrado

[26] Gibson, *op. cit.*, p. 377-378.

[27] Sobre los servicios personales, véase Teresa Rojas Rabiela, "El trabajo de los indios en la ciudad de México: 1521-1600"¸ en Susana Glantz (ed.), *La heterodoxia recuperada. En Memoria de Ángel Palerm*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p.171-201.

que en Guadalajara, a principios del siglo XVII, tenían una tasa de hijos ilegítimos muy inferior a la de españoles y castas.[28]

Los indios de las ciudades respetaban los ideales conyugales propugnados por la Iglesia, pero no los cumplían muy bien. Los "amancebamientos" eran bastante frecuentes, y llegaban a asimilarse en las obligaciones y expectativas recíprocas a los matrimonios formales, como demuestra Margarita Ochoa en este volumen. Asimismo, una mujer soltera que hubiera estado en una unión informal no tenía mayores problemas para casarse posteriormente. El adulterio era en los hechos tolerado mientras el esposo cumpliera con sus obligaciones económicas; cuando no era así, la esposa podía preferir el sostén material de una relación informal antes que acudir a las autoridades para demandar al cónyuge infiel. Estas características, sin embargo, no los hacían especialmente distintivos. Teresa Lozano Armendares ha argumentado con datos estadísticos en mano que en todo esto los indios urbanos se asemejaban a la manera de pensar y comportarse del conjunto de la plebe urbana.

Las identidades indias urbanas

La población india urbana se constituía, con mucha frecuencia, con migrantes de muy diverso origen. Habitantes procedentes de diversos pueblos e incluso de diferentes lenguas tenían que convivir unos con otros. Aunque la heterogeneidad étnica no era nueva en el contexto mesoamericano, lo que aquí ocurre es que los diversos grupos no siempre tenían una organización propia (como las "parcialidades", los gobiernos indios duales dentro de un mismo pueblo) que encauzara y organizara las diferencias en este nuevo contexto. Esto fue aún más notorio con el paso del tiempo, cuando los indios comenzaron a mudarse de un barrio a otro, por conveniencia o matrimonio. La conformación de nuevas identidades colectivas (o, como argumenta Luis Fernando Granados, "identificaciones") es un tema que estudió John K. Chance para el caso de Oaxaca, pero que no ha sido debidamente considerado por los historiadores.[29] Es posible que la categoría de "indio", que fue una ficción jurídica útil para efectos de la administración colonial, acabara en las ciudades convirtiéndose en una realidad que superaba las antiguas diferencias étnicas.

[28] Thomas Calvo, *Guadalajara y su región en el siglo XVII: Población y economía*, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, 1992, p. 105, 116-120.

[29] Chance, *op. cit.*, p. 108-122.

Por otro lado, la relación cotidiana de los indios con españoles, y sobre todo con los trabajadores mestizos y mulatos cuya condición social era muy similar a la propia, alentaba su mestizaje cultural y biológico. Muy paulatinamente (el proceso se aprecia ya desde el siglo XVII) una sociedad urbana que se veía a sí misma dividida en estamentos comenzó a aceptarse fragmentada en clases socio-económicas. Esto es evidente en las frecuentes alusiones despectivas a la "plebe urbana", las confusiones y dudas de los párrocos que mantenían los registros parroquiales, la incidencia de los matrimonios mixtos, los casos criminales e inquisitoriales. Los indígenas, con el tiempo, en poco se distinguen de los demás "plebeyos". Lo que, considerado en perspectiva, podía haber sido visto como una éxito de una política de asimilación cultural, no era visto precisamente con beneplácito. El visitador José de Gálvez es un buen ejemplo: en 1767 mandó en que los indios e indias en general vistieran su "propio traje" "para que se distingan de las demás castas con las cuales se habían confundido en perjuicio del Estado, queriendo ya a fuerza de la muchedumbre que todos juntos componen, avasallar y aun extinguir a la nación conquistadora y dominante."[30]

Los indios de la ciudad y la Iglesia

En principio, los indios tenían su propia organización eclesiástica, separada de los españoles y vecinos "de razón". Los párrocos eran inicialmente religiosos de las órdenes regulares, que llevaban por lo común el apelativo de "doctrineros". La división parroquial, en términos generales, siguió la de las gobernaciones indígenas pre-existentes. La convergencia no fue casual, porque es notoria la asociación inicial entre los nobles indígenas y los eclesiásticos. Por eso, como refiere Lidia Gómez, los indios de los barrios de las ciudades no tenían la obsesiva preocupación por las mojoneras que delimitaban sus linderos, típica de los pueblos rurales; bastaban, para ese fin, los límites parroquiales de todos conocidos. Esto es aun más evidente con los asentamientos irregulares, que se convertían en entidades políticas formales en cuanto tenían una iglesia o ermita propia. En este sentido, la iglesia antecedía al pueblo, aunque parezca paradójico.

Como explica Teresa Álvarez Icaza, la división parroquial fue creciendo posteriormente de manera casuística, en razón de la formación

[30] José de Gálvez *Informe sobre las rebeliones populares de l767*, ed. de Felipe Castro Gutiérrez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p.55, 56.

paulatina de nuevos barrios, el crecimiento demográfico, o la lejanía de la cabecera parroquial. Los obispos, deseosos de fomentar el clero secular, también forzaron la creación de nuevos curatos. El resultado final fue a veces caótico y poco funcional; ocurría que los curatos de indios y de españoles se entremezclaban y traslapaban. La migración complicaba aún más las cosas, porque tanto españoles como indios seguían perteneciendo a sus curatos de origen incluso cuando ya no residieran en ellos.[31]

La relación entre los indios y religiosos no era muy distinta a la que conocemos en los pueblos rurales. Los indígenas acudían con sus párrocos para pedir consejo y solicitaban su mediación cuando tenían problemas con los vecinos españoles o las autoridades civiles. Las cofradías y hospitales, y en conjunto toda la vida ritual, estaban bajo supervisión eclesiástica. Los párrocos también exigían contribuciones y servicios personales a título de "costumbre", y ejercían una vigilancia de la moral que no siempre era bien aceptada.[32] En general, la cristiandad de los indios urbanos no era puesta en duda, y como argumenta Lara Cisneros, las desviaciones de la ortodoxia eran tradicionalmente atribuidas más bien a ignorancia y a un vago reverencial temor hacia los antiguos dioses y objetos de culto.

Las grandes urbes eran sede de instituciones eclesiásticas muy ricas e influyentes (los colegios, universidades, hospitales, conventos e iglesias catedrales), que realizaban una importante "derrama" económica y tenían relaciones de colaboración y mutuo beneficio con los indios. En la Real y Pontificia Universidad de México y en el Seminario Conciliar de este arzobispado hubo asimismo un reducido, pero simbólicamente importante grupo de estudiantes indígenas.[33]

Hubo asimismo instituciones específicamente orientadas a los indígenas. Las más notables fueron el Hospital Real de Naturales de la ciudad de México, sostenido por una contribución obligatoria de cada tributario;[34] el Colegio Seminario de San Gregorio para indios caciques, fundado

[31] Natalia Silva Prada, "Impacto de la migración urbana en el proceso de separación de repúblicas. El caso de dos parroquias indígenas de la parcialidad de San Juan Tenochtitlan, 1688-1692", en *Estudios de Historia Novohispana*, n. 24, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001, p. 77-109.

[32] William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en México del siglo XVIII*, trad. Óscar Mazín y Paul Kersey, Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de México, 1999, p. 188-196.

[33] Margarita Menegus Bornemann y Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Estudios Sobre la Universidad, Plaza y Valdés, 2006, 308 p.

[34] Martha Eugenia Rodríguez, "Un espacio para la atención del indígena. El Hospital Real de Naturales", en *Pensamiento novohispano*, n. 7, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006, p. 105-116.

por los jesuitas en 1586 y que continuó activo hasta mediados del siglo XIX;[35] y los conventos de indias cacicas de Corpus Christi, establecidos en el siglo XVIII en México, Valladolid de Michoacán y Oaxaca.[36]

Las cofradías indígenas urbanas llegaban a tener más recursos que algunas de las compuestas por españoles. Esto daba lugar a conflictos en los que los indios tenían que defender la exclusividad étnica y la independencia de sus asociaciones.[37] Por esta vía institucional, también proporcionaban gran parte del colorido de las festividades religiosas, con manifestaciones peculiares que fueron creciendo a partir de las prácticas introducidas por los misioneros en el siglo XVI.

En el siglo XVIII la Iglesia se lanzó a regularizar y reglamentar las cofradías, al mismo tiempo que procuraba erradicar los "abusos" y "supersticiones".[38] Los indígenas de las ciudades, por su cercanía con los obispos, fueron los más afectados. Como muestra Gerardo Lara Cisneros, el nuevo entusiasmo represivo y la actuación pública más visible del Provisorato de Naturales, encargado de vigilar la fe de los indios, se ubica en este contexto de renovada desconfianza e incluso de hostilidad hacia las prácticas acostumbradas de la religiosidad nativa,

Por su parte, los ministros reformistas de la dinastía borbónica se propusieron acabar con la situación excepcional de la administración parroquial en manos de los regulares.[39] En 1753 se dispuso que todos los curatos fuesen entregados al clero secular, aunque para atemperar el impacto se ordenó que eso ocurriera después del fallecimiento del párroco titular. El impacto de las secularizaciones en las doctrinas de indios urbanas es algo que prácticamente desconocemos. Los trabajos de Álvarez Icaza y de Lidia Gómez permiten sospechar que la situación fue distinta a la de los pueblos rurales, donde la presencia de

[35] Ileana Schmidt, *El Colegio seminario de indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el Valle de México. 1586-1856*, tesis, doctorado en Historia, Tulane, Tulane University press, 2001.

[36] Asunción Lavrín, "Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain", en Mexican Studies/Estudios Mexicanos, v. 15, n. 2, 1999, p. 225-260

[37] Laura Gemma Flores García y Carlos Paredes Martínez, "El cabildo, hospital y cofradía de indios de Pátzcuaro: ámbitos de poder y conflictos en el siglo XVII", en *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, Carlos Paredes Martínez y Marta Terán (coords.), México, El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2003, v. 1, p. 185-215.

[38] Serge Gruzinski, "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 8, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 175-201.

[39] Véase Marcela Dávalos, "Parroquia, barrio y feligresía: ciudad de México a finales de la colonia", en Sonia Pérez Toledo (coord.), *Las ciudades y sus estructuras. Población, espacio y cultura en México, siglos XVIII y XIX*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1999, p. 109-116.

un clérigo secular fue una novedad muchas veces muy resistida. Los indios citadinos parecen haber tomado una actitud puramente práctica: no veían mal a los clérigos si les parecía que el cambio de administración les convenía.

El fin de la separación espiritual

La secularización de las parroquias indígenas no afectó directamente la separación residencial, dado que subsistió la división con las parroquias de españoles, mestizos y otras "castas". Era, sin embargo, una distinción cada vez más artificial, en razón de varios procesos convergentes. Se trata, por un lado, de la pérdida de sentido de la dualidad residencial. Desde fechas muy tempranas muchos indios de los barrios pasaron a residir en la "traza" española, a pesar de las prohibiciones y las esporádicas campañas para expulsarlos. Era prácticamente inevitable y los mismos españoles favorecían esta situación. Muchos vecinos preferían que sus sirvientes indígenas vivieran en sus mismas residencias, o que los operarios habitaran en sus panaderías u obrajes. Otros migrantes ocupaban predios abandonados, alquilaban cuartos en "vecindades" o habitaban en los infames "corrales de indios", antiguos establos donde levantaban chozas improvisadas.[40] Cuando los oficiales de república o los curas párrocos trataban de obligarlos a regresar a sus barrios de origen, los propietarios españoles se resistían, argumentando por ejemplo que ellos eran padrinos de los hijos de los indios, y por ende eran parte de su familia extensa.[41]

Por otro lado existía un proceso menos visible, pero igualmente trascendente: muchos españoles y "castas" pasaban a vivir en los barrios de indios, simplemente porque había espacios disponibles y el precio de las casas y la renta del suelo era más baratos. Aunque en principio los indígenas tenían el uso, y no la propiedad plena, de sus tierras y casas, el control comunitario sobre la herencia y la compra y venta de casas tendió a hacerse cada vez más débil y laxo. Puede observarse una tendencia hacia la privatización de hecho de estas parcelas comunitarias, y la consiguiente aparición de un activo mercado inmobiliario, tal como lo muestra Rebeca López Mora. Los caciques y "principales" nobles

[40] Linda Arnold, "Sobre la deducción de evidencia. Estratificación de un barrio de la ciudad de México, 1777-1793", en *Estudios de Historia Novohispana*, n. 15, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 87-112.

[41] Fray Bernabé Núñez de Páez al virrey, 4 de julio de 1692, en Edmundo O'Gorman (ed.), "Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad", *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. IX, n. 1, enero-febrero de 1938, p. 112-116.

tomaron la iniciativa por su propia conveniencia, y no tardaron en seguirles los indios del común. Y si bien muchas de estas operaciones se realizaban entre los propios indígenas, era casi inevitable que con el tiempo beneficiaran a españoles, mestizos o negros. Las autoridades comunitarias, a lo sumo, se reservaban el derecho de certificar estas operaciones, como hace constar Mark Lentz para el caso de Mérida.

Era una tendencia prácticamente irreversible, como percibieron tanto los obispos reformistas (como Francisco Xavier de Lorenzana) y los funcionarios del rey, quienes consideraban necesario un nuevo esquema parroquial. Por esta razón, en la capital virreinal se realizó una reorganización general en 1772, creándose curatos mixtos. Aunque los párrocos siguieron anotando en libros diferentes los registros bautismales de indios, castas y españoles, la administración espiritual fue ya una sola.[42]

Las autoridades coloniales y los barrios de indios

Por su parte, los funcionarios habían encontrado conveniente o inevitable la existencia segregada de los barrios de indios. Nunca fue perfecta ni completa, pero les proporcionaba medios convenientes para gobernarlos, impartir justicia, recaudar el tributo y mantener el orden social. En las últimas décadas del siglo XVIII, no obstante, dejaron de contar con su favor. Se debía en parte a una visión escéptica e incluso hostil hacia la relativa autonomía de que gozaban las "repúblicas" de indios; pero, también, a que desde el punto de vista práctico resultaba cada vez más difícil administrar estos barrios como siempre se había hecho. El crecimiento demográfico, la dispersión, la migración procedente del campo, la presencia de vecinos no indígenas, hacían que fuesen espacios muy complejos y diversos. No es extraño que fuese en esta época donde muchos de estos barrios pasaran a ser considerados como lugares donde se cometían ofensas a "ambas majestades" (la divina y la humana).

Al mismo tiempo, se procuró devaluar el papel del gobernador indio, del que con insistencia se dice en estos años que no era más que un simple auxiliar local del gobierno y la justicia española. En varias ciudades, asimismo, se reorganizó el gobierno mediante la creación de "cuarteles", confiados a los alcaldes ordinarios del ayuntamiento y (en la capital) a los alcaldes del crimen de la Real Audiencia. Estas juris-

[42] Ernest Sánchez Santiró, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: Población, etnia y territorio (1768-1777), en *Estudios de Historia Novohispana*, n. 30, 2004, p. 63-92.

dicciones fueron delimitadas siguiendo criterios puramente prácticos, como la densidad de la población y las divisiones naturales proporcionadas por calles, arroyos y acequias. No respetaron, por tanto, la antigua segregación entre la ciudad española y la india. [43]

Los barrios y el urbanismo ilustrado

Las últimas décadas coloniales fueron el escenario de la eclosión del urbanismo ilustrado y el desprecio por el pasado barroco. En los antiguos centros urbanos aparecieron alamedas, avenidas, fuentes, monumentos y edificios donde predominaba un nuevo entusiasmo por la simetría, la sobriedad y la racionalidad. Funcionarios enérgicos, obispos ilustrados y arquitectos devotos del nuevo estilo neoclásico procuraron que las ciudades fuesen limpia imagen de la modernidad y grandeza del Imperio. El empadronamiento, el empedrado, la higiénica eliminación de basura y el adecuado drenaje de las aguas negras llegaron sin embargo de manera muy desigual a la ciudad de "extramuros". Los barrios de indios, con su confusa aglomeración de casas, callejones que no iban a ninguna parte, plazas escondidas y desordenados mercados representaban más un molesto obstáculo que un espacio propicio para los planes de renovación arquitectónica.[44]

La innovación que tuvo mayores efectos fue la creación de las nuevas avenidas y calzadas. Por un lado, implicaron la confiscación de casas y solares en los barrios; pero, sobre todo, acabaron con la antigua separación física entre la ciudad india y la española.[45] Parecería en primera instancia una forma de integración, que dejaba atrás una dualidad que ya no tenía razón de ser. Pero al mismo tiempo los funcionarios procedieron a expulsar del centro de la urbe a todos los mendigos, vagabundos y gente mal vestida, desalojaron de las plazas mayores a

[43] Guadalupe de la Torre Villalpando, "La demarcación de cuarteles. Establecimiento de una nueva jurisdicción en la ciudad de México del siglo XVIII", en Sonia Lombardo de Ruiz (coord.). *El impacto de las reformas borbónicas en la estructura de las ciudades: un enfoque comparativo*, México, Consejo del Centro Histórico de la Ciudad de México, 2000, p. 89-108

[44] Marcela Dávalos, "El espacio consuetudinario ante la cuadrícula borbónica", en Sonia Lombardo de Ruiz (coord.), *op. cit.*, p. 109-116. Asimismo, Juvenal Jaramillo, *Valladolid de Michoacán durante el siglo de las luces*, Morelia, Editorial Vasconcelos, 1998, p.12-48; Esteban Sánchez de Tagle, *Los dueños de la calle. Una historia de la vía pública en la época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Departamento del Distrito Federal, 1997, 267 p.

[45] Muchos años después, los indios de la capital seguían reclamando la indemnización debida por las confiscaciones realizadas por el arquitecto Ignacio Castera para abrir los nuevos "paseos". María Dolores Morales, "Cambios en la traza de la estructura vial de la ciudad de México, 1770-1855", en Regina Hernández Franyuti, *La ciudad de México en la primera mitad del siglo XIX*, México, Instituto Doctor José María Luis Mora, 1994, v. 1, p. 161-224.

los comerciantes ambulantes y establecieron reglas estrictas sobre la manera de vivir y utilizar el espacio urbano.[46] El centro de la ciudad, que anteriormente pertenecía a quienes vivían, transitaban o trabajaban en él, se convirtió en un entorno ajeno, bajo la supervisión y vigilancia de la autoridad. Los reformistas, más que eliminar la antigua segregación, crearon una nueva: entre la urbe moderna, limpia y ordenada, y los barrios periféricos, "sucios", peligrosos y caóticos.

La abolición de las "repúblicas" de indios urbanas

Los funcionarios del rey nunca fueron tan lejos como pensar en la abolición formal de la separación jurisdiccional. Fue necesaria una coyuntura de crisis, tal como la invasión napoleónica de España y la discusión de un nuevo régimen político para que este propósito se llevara a cabo. La constitución liberal de 1812 dispuso el reparto de tierras comunes entre los indios. En las ciudades, la mayor parte de las casas y parcelas indígenas eran para efectos prácticos propiedad familiar hereditaria, de manera que la disposición solamente habría afectado los bienes comunes, donde los había. Esta nueva ley suprema igualmente preveía la abolición de los gobiernos indígenas y la integración de municipios en los lugares donde hubiera más de 1000 habitantes, en los que participarían por igual todos los súbditos. El asunto no era menor, porque atentaba directamente contra la posición, los ingresos y la influencia de los oficiales de república. Los problemas implícitos en estas reformas no llegaron a plantearse en toda su dimensión dado que se suspendió su ejecución en 1814, con el retorno del absolutismo real.[47] El restablecimiento constitucional de 1820 fue demasiado breve para que tuviera consecuencias mayores.

No sería sino hasta la independencia que la desaparición formal de las "repúblicas" urbanas se haría inevitable y definitiva. Las consecuencias fueron grandes y de prolongadas repercusiones. Jesús Gómez Serrano muestra que la conversión de los indios en "ciudadanos" con iguales derechos y obligaciones formales, derivó en Aguascalientes en la pérdida paulatina de los espacios propios de los indios, de sus tierras y solares. Por otro lado, las leyes permitían situaciones que daban lugar a la negociación y la manipulación, como puede verse en el caso estudiado por Sergio Miranda: los indios de Tacubaya alegaron su nueva calidad de

[46] Silvia Marina Arrom, *Containing the Poor. The Mexico City Poor House, 1774-1871;* Durham, North Carolina, Duke University Press, 2000, p. 32-38.

[47] Lira, *op. cit.*, p. 20-28.

ciudadanos para negarse a prestar servicios personales al santuario de La Piedad, que tradicionalmente daban a cambio del permiso para cultivar sus tierras; los frailes, por su parte, alegaron en su defensa el irrestricto derecho de propiedad previsto por las leyes liberales.

Los indios, desde luego, no podían desaparecer por decreto. Es algo que puede apreciarse en la subsistencia de alusiones a los vecinos "indígenas" y "de razón" en la documentación oficial, en la manera en que los antiguos "principales" continuaban dirigiéndose a las autoridades en nombre de los suyos, en mañosas maniobras defensivas (como las que derivaron en que los bienes de comunidad acabaran como pertenencia de cofradías), o en la defensa del carácter "indio" de instituciones como el Colegio de San Gregorio.[48]

A la larga los barrios acabaron convirtiéndose en suburbios donde ya no se hablaban las lenguas nativas ni subsistían sus antiguas instituciones; y los indios que vivían en la traza tendieron a subsumirse en el artesanado o el proletariado urbano. Los indígenas que habitaron las ciudades del siglo XIX y del XX no descenderían directamente de los antiguos pobladores de la época colonial, sino que provendrían de oleadas migratorias consecutivas. La suya es una historia que tiene también un gran interés, pero que tendrá que ser asunto de otro relato.

[48] Lira, *op. cit.*, p. 201-211; Claudia Guarisco, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política. 1770-1835*, p. 255-265; Ileana Schmidt, *op. cit.*, cap. IV.

CONVIVENCIA Y CONFLICTOS: LA CIUDAD DE VALLADOLID Y SUS BARRIOS DE INDIOS, 1541-1809

CARLOS PAREDES MARTÍNEZ[1]
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social

La ciudad de Valladolid de Michoacán, fundada el 18 de mayo de 1541, tuvo su mayor desarrollo hacia el siglo XVIII: sede de un obispado con un territorio de más de 175 000 km², capital de una de las intendencias en las que se dividió Nueva España a partir de 1786, lugar de residencia de cerca de veinte mil vecinos, además, desde luego, de los múltiples grupos étnicos y sociales que se consideraban aparte de los "ciudadanos matriculados" y, en fin, una de las ciudades del occidente más pujantes por su dinamismo económico, sus colegios, su arquitectura y sus pensadores liberales. Como la mayoría de las ciudades novohispanas, Valladolid fue fundada con todos los honores de ciudad nobiliaria, con intenciones de establecer ahí a familias españolas de alcurnia, a fin de reproducir en lo posible el boato y los aires de corte de la metrópoli española. No obstante, más temprano que tarde sus fundadores y las propias autoridades que dieron todo su impulso para el establecimiento de la ciudad, desde el primer virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza hasta sus sucesores en el siglo XVI, se dieron cuenta que la consolidación de la ciudad requería de mucho esfuerzo y paciencia. La realidad fue que la ciudad tardó más de un siglo para ver propiamente este camino. En cuanto a sus habitantes, estuvo muy lejos el ideal de asentarse en ella las familias nobles o tan sólo los peninsulares y, en cambio, el escenario social fue el de la confluencia y la convivencia de una multiplicidad de grupos étnicos y sociales que hicieron de esta ciudad un crisol de culturas.

En particular me interesa en este breve trabajo incursionar en el desarrollo del establecimiento de la población indígena en la ciudad

[1] El autor agradece a los participantes en el seminario *Indios en las ciudades novohispanas* por sus múltiples comentarios y observaciones al presente trabajo, especialmente a Felipe Castro Gutiérrez, así como a Omayra Perales por su detallada lectura y sugerencias.

de Valladolid, en el contexto de una ciudad novohispana iniciada con la colonización española, para así observar a un tipo de pobladores indígenas que de alguna manera se desprendieron de sus ancestrales asentamientos para habitar un espacio de eminente proyección, trazo y organización española, finalmente novohispana para ser precisos.

Antes de plantear la caracterización de estos asentamientos indígenas y definir algunos de los términos y conceptos fundamentales utilizados en este trabajo, inicio con el relato de ciertos sucesos históricos del año 1809 que nos muestra al grupo indígena vallisoletano en su esencia y en una imagen real de su complejidad urbana.[2] En diciembre del mismo año fue descubierta una conspiración acaudillada por los capitanes José María García de Obeso y Mariano Michelena, dirigida en contra de las autoridades españolas y motivada por los sucesos de la invasión napoleónica en España. En los hechos estaban involucrados los dirigentes indígenas de la ciudad, quienes en sus declaraciones después de su arresto revelaron no sólo su participación, sino además el malestar social que se vivía en ese momento en contra de los peninsulares. Salió a la luz también el funcionamiento de diversos cargos y funciones existentes en los propios barrios de indios, que nos muestran toda una estructura organizativa en la ciudad. Los criollos, quienes encabezaban la conspiración, pretendían llevar a cabo una movilización con pocos hombres y sin derramamiento de sangre, para lo cual consideraban necesario que los indios participaran con ellos y se hicieran sus aliados en el movimiento.[3] El capitán García de Obeso instruyó expresamente al cacique indígena Pedro Rosales a que reuniera a una cantidad de hombres, nada menos que a un costado de la catedral y frente a la casa del comandante Juan José Martínez de Lejarza, para iniciar la revuelta.

En las declaraciones de estos hechos aparecen una serie de datos de interés para los fines de este trabajo. Ciertamente el cacique Pedro Rosales no ocupaba el cargo de gobernador, sí en cambio era fiscal de la bula de la Santa Cruzada, también denominado alguacil mayor de la Santa Cruzada, de oficio panadero y con una edad a cuestas de 72 años. A pesar de no ocupar cargo de gobierno era reconocido no sólo por los indios de la ciudad sino de hasta cien pueblos de indios en torno a la misma, principalmente hacia el rumbo del nororiente por Zinapécuaro y hasta Zitácuaro, según declaración de uno de los testigos. En su cometido de la conspiración, fue avisando a los gobernadores indios, sus

[2] Estos sucesos han sido objeto de estudio de Martha Terán en numerosos trabajos; aquí se ha utilizado principalmente su último artículo: "1809. Las relaciones entre los indios y los criollos de la ciudad de Valladolid de Michoacán, en el intento de formar una junta soberana de la provincia", en *Historias*, 68, septiembre-diciembre 2007, p. 33-51.

[3] *Ibid.*, p. 34.

tenientes o a sus esposas de todos los barrios de indios de la ciudad, a que se presentaran con hombres en el punto acordado y a la mañana del día siguiente. De esta manera recorrió a caballo toda la extensión que ocupaban estos barrios en torno a la capital, así como los pueblos aledaños de Santa María y Jesús del Monte con la noticia, y después de vuelta con una contraorden. Se citan de esta manera a los gobernadores de los dos pueblos arriba citados, al gobernador del barrio de San Pedro y de siete barrios de la ciudad, a los alcaldes de los barrios de Santa Catalina, San Miguel Chicácuaro y el Milagro, así como a los mayordomos de los barrios de La Concepción y San Juan. Se menciona igualmente al regidor de los indios de San Pedro y a un contemporáneo de Pedro Rosales, de nombre José María Berrospe y Padilla "yndio principal que ha sido dos veces gobernador del barrio de San Juan, de setenta y tres años" y de oficio ganadero.[4]

Estos testimonios nos muestran la existencia de toda una estructura de gobierno y de organización de la población indígena de la ciudad de Valladolid en distintos aspectos de la vida cotidiana en los inicios del siglo XIX. Veamos ahora brevemente algunos rasgos de la convivencia entre indios y españoles en un espacio urbano de creación novohispana y de múltiples relaciones étnicas y sociales forjadas desde el inicio de la fundación de la ciudad y en constante interacción en más de dos siglos y medio.

Tributo y servicios laborales, base de la caracterización del indígena vallisoletano

En primer lugar es básico plantear que la población indígena que habitó la ciudad de Valladolid fue un grupo social claramente identificado durante toda la época colonial, caracterizada por su obligación tributaria y de servicios, a pesar de que en los primeros años después de la fundación de la ciudad pudiera ofrecérseles temporalmente la exención de tributos, solares y otros beneficios. Los conspiradores de 1809 planteaban entre otras cosas la supresión del pago de tributos de los indios, así como los pensadores liberales como Abad y Queipo igualmente lo proponían como una solución a los graves problemas sociales que aquejaban en particular a los indígenas. El mismo cura Miguel Hidalgo enarboló esta bandera en su lucha por la independencia. Sin lugar a dudas ambas intenciones fueron elementos que marcaron a la

[4] *Ibid.* Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, t. 1, ed. facsimilar de 1910, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, p. 282.

población indígena en toda la época colonial, y en un contexto urbano esta diferencia manifiesta no podía ser la excepción.

En cuanto a los servicios laborales a la ciudad, es evidente que los indígenas fueron la base de todos los requerimientos de mano de obra de los españoles y residentes de Valladolid, pasando por todos y cada uno de los sistemas de trabajo que prevalecieron en la colonia, desde el servicio personal obligatorio y gratuito hasta el repartimiento, la contratación libre temporal o permanente y sus variantes, entre los que se incluyen los pegujaleros, laboríos, gañanes, etcétera. Las autoridades españolas de Valladolid tuvieron que hacer su mayor esfuerzo por la obtención de trabajadores indios, acudiendo a los virreyes en turno para solicitar por la vía legal el suministro de éstos. Como se sabe, la permanente baja poblacional indígena generalizada, la difícil consolidación de la ciudad durante su primer siglo y después de ello la competencia por la mano de obra, principalmente de tarascos, por parte de agricultores, hacendados, ganaderos y hasta mineros españoles, no sólo de Michoacán sino del Bajío, San Luis Potosí y otros reales mineros, dificultó la incesante búsqueda de brazos para el trabajo.[5] Por otro lado, los propios empleadores españoles utilizaron muy diversas argucias a fin de obtener mano de obra, llegando a ocultarla y conservarla en sus haciendas y beneficios, en ocasiones haciéndose de la "vista gorda" de las propias autoridades.

De este requerimiento laboral provendría ni más ni menos el traslado específico de pobladores indios a esta ciudad "de los que se hallaron en la conquista" a cargo del virrey Antonio de Mendoza, en 1541, así como también la política congregacional de finales del siglo XVI, la atracción de pobladores indios de diversos lugares a cargo de los carmelitas descalzos durante su establecimiento, en torno a su convento entre 1593 y 1604,[6] el hecho de prestar obligatoriamente servicios a la catedral como en el caso del barrio de Santa Ana al poniente de la ciudad, establecido

[5] *Cfr.* Felipe Castro Gutiérrez, "Migración indígena y cambio cultural en Michoacán colonial, siglos XVII y XVIII", en *Colonial Latin American Historical Review*, Fall, 1998, p. 419-440; Brígida von Mentz, "Coyuntura minera y protesta campesina en el centro de Nueva España, siglo XVIII", en *La minería mexicana. De la colonia al siglo XX*, Inés Herrera Canales (coord.), México, Instituto Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 34.

[6] El documento dice textualmente: "el padre fray Juan de San Pedro, prior del Convento de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen, de la dicha ciudad, me ha hecho relación que tiene el dicho convento doce o catorce indios que ha adquirido de diferentes pueblos, y les ha dado casas y salarios y comida ordinaria, como a criados que les sirven de lo que han menester para dar recaudo a lo que se va edificando para el dicho convento y servicio de él". Ernesto Lemoine, *Valladolid-Morelia 450 años. Documentos para su historia (1537-1828)*, Morelia, Editorial Morevallado, 1993, p. 86, *apud* Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Libro de congregaciones*, f. 78.

hacia el año de 1578, con motivo de la refundación de la misma por el traslado de la capital y sede del obispado procedente de Pátzcuaro y, en fin, la búsqueda de esta población en torno a la ciudad, con el propósito de venerar a la virgen de Guadalupe en el último cuarto del siglo XVIII, con lo cual se crea el barrio indígena del mismo nombre.

De esta manera el tributo y los servicios laborales obligatorios de los pobladores indígenas en la ciudad definían en gran medida a esta población, independientemente del lugar de residencia, ya fuera en barrios formalmente constituidos como en seguida veremos, "casillas" en torno a un convento, "chacras" alejadas del centro urbano o en los mismos obrajes en las cercanías de la ciudad, etcétera (véase cuadro 1). Para ello, dos autoridades debieron tener vigilancia atenta sobre esta población dada su cercanía y vecindad, a fin de cumplir con las normas y leyes establecidas; me refiero a las autoridades civiles y eclesiásticas. En el primer caso, el cabildo español de la ciudad y particularmente el juez repartidor de indios trabajadores fue quien debió tener un poder importante. En el caso de la autoridad eclesiástica, es evidente que en todo momento los clérigos y religiosos debieron llevar registro de los pobladores indígenas que se avecindaban en la ciudad, sobre todo a partir del traslado de la catedral en 1578-1580, en que se reinició la organización episcopal con el obispo Juan de Medina Rincón OSA, con el fin de administrar los sacramentos y vigilar la obediencia de todos los preceptos y la liturgia católica en la propia ciudad.[7]

La terminología utilizada en los edictos, bulas, circulares y demás documentos catedralicios confirman la categoría de "indios puros", por ejemplo, así como la determinación de que si bien se establecía con toda rigidez los días en que no se debía comerciar ni trabajar ("prohibiterio" del comercio en los días festivos), los indios estarían "relevados […] así de la obligación de oír misa como de la prohibición de trabajar" (*sic*). Un edicto en particular se refería a todos y cada uno de los tipos de moradores de la ciudad: "republicanos, vecinos, moradores, seculares, estantes y habitantes de esta ciudad". Los primeros mencionados serían precisamente los indios constituidos en República de indios. En cuanto a la administración de los sacramentos, los barrios estaban distribuidos claramente entre el clero secular y los religiosos como se puede observar nuevamente en el cuadro 1 para los años comprendidos entre 1619 y 1631.

[7] Antes del traslado de la sede episcopal, bajo el obispado de Vasco de Quiroga y en el punto más álgido de la disputa entre Pátzcuaro y la "Nueva Ciudad de Michoacán" (Valladolid), el obispo había impedido la erección de una parroquia aquí y la atención espiritual con clérigos y ministros propios. *Cfr.* Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 2a. ed., presentación de Juan Carlos Ruiz, Guadalajara, México, Frente de Afirmación Hispanista, El Colegio de Michoacán, 2000, p. 82.

Cuadro 1
BARRIOS Y PUEBLOS DE INDIOS EN TORNO A VALLADOLID,
1619-1631

1. CLERO SECULAR

Adscripción religiosa/ nombre	*Pobladores indios*	*Otros datos de interés*
Santa Ana y San Miguel Chicácuaro	40 indios casados y 60 viudas y solteras	Chicácuaro tiene hospital sin rentas, sólo con limosnas se sustenta
Guayangareo (en 1619)	20 indios y otros tantos laboríos en obrajes	
San Miguel Ychaqueo	12 indios casados y otros tantos por casar	Con hospital sin renta
San Pedro	50 indios casados	
Los Urdiales	6 ó 7 indios casados	
El Carmen	20 indios casados y 4 solteros	En 1619 se comprende dentro del barrio de Santiaguito y a cargo de los franciscanos, en 1631 está bajo el clero secular y se dice "no tienen ninguna administración" (los carmelitas) ¿secularización?
Batán, obraje, huerta y molino del alférez Joseph de Figueroa	60 indios, mulatos, negros esclavos, hombres y mujeres casados y solteros	En 1631 la hacienda y huerta de San José tiene obrajes para hacer jergas y labores de trigo y maíz. A una legua de la ciudad

2. DOCTRINA DE SAN FRANCISCO

Adscripción religiosa/ nombre	*Pobladores indios*	*Otros datos de interés*
San Juan de los Mexicanos	20 indios casados y otras tantas viudas y solteras	Primer barrio de la ciudad de indios nahuas

Adscripción religiosa/ nombre	*Pobladores indios*	*Otros datos de interés*
Santiaguillo o Santiaguito	15 indios casados	
Guayangareo (en 1631)	22 indios casados	Con hospital sin renta, se sustenta de las limosnas
La Concepción	12 indios casados	Con hospital sin renta, se sustentan de las limosnas

3. DOCTRINA DE SAN AGUSTÍN

Adscripción religiosa/ nombre	*Pobladores indios*	*Otros datos de interés*
Santa Catalina Mártir	En 1619 tienen 40 casados y otros tantos por casar. En 1631 tienen 25 casados y algunos solteros muchachos	Con hospital sin renta, se sustentan de limosnas
Pueblo de Santa María	60 indios casados y otras tantas viudas y solteras	Con hospital sin renta, se sustentan de limosnas. A media legua de la ciudad
Pueblo de Jesús del Monte	25 indios casados y otras tantas viudas y solteras	Con hospital sin rentas. A legua y media de la ciudad
Pueblo de Itzicuaro	En 1619 tienen 12 indios casados y otros 20 mozos y criados de la hacienda. En 1631 tienen 8 indios	Los agustinos tienen aquí hacienda de ganado mayor y cría de mulas. A dos leguas de esta ciudad. No pagan diezmo

FUENTES: "Relación de la diócesis de Michoacán hecha por el obispo fray Baltasar de Covarrubias en Valladolid en 1619", en Ernesto Lemoine, *Valladolid-Morelia 450 años…*, *op. cit.*, p. 163; *El obispado de Michoacán en el siglo XVII. Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas*, nota preliminar de Ramón López Lara, Morelia, Fimax Publicistas, 1973 (Estudios michoacanos, III).

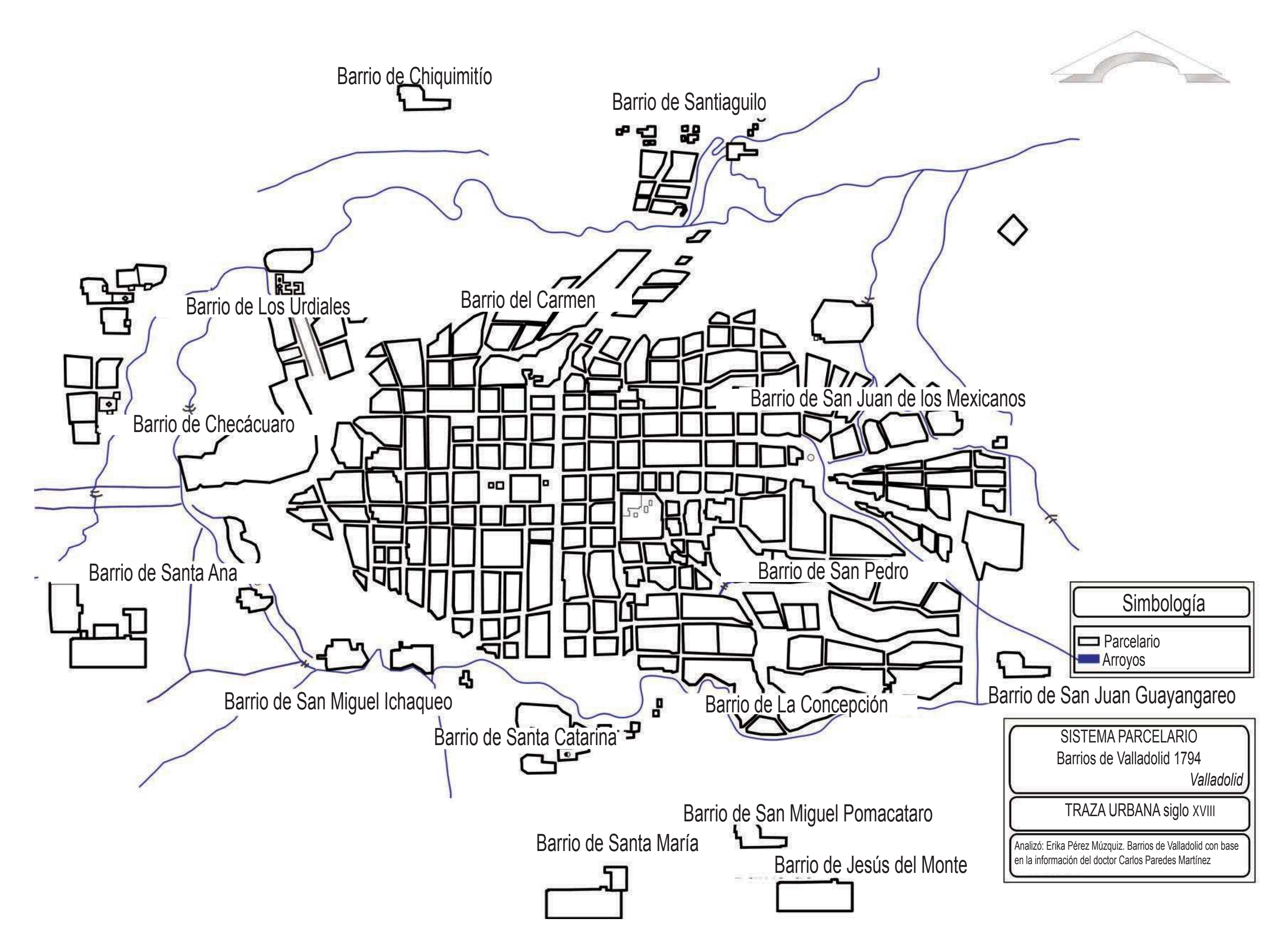
Los espacios y los territorios de la ciudad

El valle de Guayangareo, el sitio en donde se fundó la ciudad española, fue conquistado por el señor Tariacuri en la época prehispánica antes de mediar el siglo XV. A la llegada de los españoles había un caserío y parcelas de cultivo de indígenas al sur-oriente de este valle, cuando se estableció muy cerca de ahí el estanciero Gonzalo Gómez, en los inicios de la década de 1530, así como cuando se hizo la fundación formal, a una distancia aproximada de tres y medio kilómetros de este lugar. No obstante la presencia indígena aquí, la población era muy reducida y al parecer en el valle propiamente no había otra población residiendo o cultivando en ese momento.

Es así como el 18 de mayo de 1541, los españoles dispusieron de un espacio en la parte más alta de una loma "larga y chata", según sus planes y objetivos que se proponían para levantar una gran ciudad. Ahora bien, en la proyección de la ciudad y la traza urbana es evidente que privó la mentalidad europea en cuanto a la forma de tablero de ajedrez, los edificios religiosos como San Francisco y la propia catedral como remates de algunas calles, recordándole a los hombres la omnipresencia divina, sus grandes plazas y espacios abiertos. Así, los fundadores proyectaron la ciudad con una gran plaza al centro con dimensión de 296 × 130 metros, en medio de la cual se establecería la catedral y en torno a este rectángulo las calles, solares, caminos, puentes ya que muy cerca se encuentran los ríos Grande y Chiquito, así como el acueducto que surtiría a la ciudad del vital líquido. No obstante lo anterior, una propuesta interesante que se plantea es que la monumentalidad de las ciudades mesoamericanas y los grandes espacios del territorio debieron influenciar a los proyectistas urbanos novohispanos y así el espacio inicial de la ciudad de Valladolid no sería la excepción en este objetivo de grandeza urbana.[8]

La población indígena que acompañó como testigo la fundación, tanto la de los pueblos cercanos ya establecidos como Tarímbaro, Charo, Tiripetío, Santa María y Capula, así como los grupos nahuas que fueron llevados por el virrey Mendoza para su definitivo asentamiento en la ciudad, se adaptaron a la traza, ubicándolos en el barrio de San Juan de los Mexicanos, a una distancia hoy día aproximada de diez calles de la catedral. De esta manera poco pudieron hacer los pobladores indígenas para determinar el sitio de su preferencia, la conveniencia

[8] *Cfr.* Carlos Chanfón Olmos (coord.), *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, v. 2, *El periodo virreinal*, t. 2. *La consolidación de la vida virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 2001.



Sistema parcelario. Barrios de Valladolid, 1794

de asentarse en tal o cual lugar o competir por los mejores sitios con los residentes españoles. Es evidente que a la población indígena se la relegaría a las partes alejadas del casco urbano, destinado éste a las familias "de alcurnia", los prebendados, la catedral, las casas de cabildo, la cárcel, la carnicería, los conventos y demás edificios de una gran ciudad como se planeaba, así como el espacio para las labranzas y las huertas de los vecinos.

Al mismo tiempo, la fundación contemplaba un área más grande que envolvía a la ciudad y que comprendía por una parte los ejidos para ganado mayor al norte del río Grande y los ejidos para el ganado menor al oriente y sureste. En esta primera delimitación, la extensión rebasaba las dos leguas de ambos ejidos, colindando o de plano sobreponiéndose con las tierras de los pueblos y sujetos establecidos como Tarímbaro, Capula y Santa María. No obstante lo anterior, los problemas de colindancia o invasión de tierras de los indios todavía no se hicieron de manifiesto sino hasta el año de 1578, en que como se ha dicho se llevó a cabo una verdadera refundación de la ciudad de Valladolid, reordenándose por completo propiedades particulares y ejidos, así como también casas y solares. Los ejidos pasaron así de dos leguas a una, se otorgaron nuevas mercedes de tierra en lugares de acuerdo a las nuevas mediciones y, en fin, se trataba de incentivar a los pobladores españoles a que se "congregaran" en el casco urbano, luego de que por cuarenta años la ciudad no lograba despegar ni consolidarse.

El momento fue decisivo, de los 60 vecinos que tenía en 1578 la ciudad pasó a tener 100 diez años después.[9] Son los años justamente en que surgen nuevos barrios de indios congregados específicamente para reforzar el asentamiento: Santa Ana y San Miguel Chicácuaro al poniente, cercanos a la conjunción de los ríos Grande y Chiquito, así como el barrio de San Pedro al oriente.[10] Al respecto, testimonios documentales posteriores se refieren a las "congregaciones generales que se hizo en el circuito de esta ciudad" (*sic*) refiriéndose a la refundación de la ciudad y a "la tierra en redondo. Circular lo que tiene forma redonda".[11] Es decir, la imagen del espacio urbano siguiente: la catedral al centro, el casco urbano en su entorno, los barrios de indios en la

[9] Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia…*, p. 200.

[10] Para un seguimiento de la aparición y desaparición histórica de los barrios de Valladolid, véase Carlos Paredes Martínez, "Valladolid y su entorno en la época colonial", en *Desarrollo urbano de Valladolid-Morelia 1541-2001*, Carmen Alicia Dávila Munguía y Enrique Cervantes Sánchez (coords.), Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2001, p. 121-149.

[11] Archivo de Notarías de Morelia (ANM), 3-1, v. 6, exp. 95, f. 507-514. Agradezco a Felipe Castro por proporcionarme esta documentación; Sebastián de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ignacio Arellano y Rafael Zafra (eds.), Madrid, Universidad de Navarra, Vervuert, 2006, p. 544.

periferia y los ejidos justamente como *exitus*, el campo a la salida de la ciudad, destinado para el pastoreo de los animales, la recolección y el solaz esparcimiento de sus habitantes, tanto los vecinos españoles como indios residentes, trabajadores temporales y la población flotante española, india, mestiza, etcétera. Hacia el final de la época colonial y con base en padrones de población, se puede afirmar que la ciudad de Valladolid estaba compuesta básicamente por tres sectores: indígena, español y mestizo, incluyendo castas, mulatos, negros y otros, proporcionalmente distribuidos en tercios aproximadamente.[12]

Ahora bien, lo anteriormente tratado podríamos encuadrarlo en los espacios formales de la ciudad, dentro de los cuales se incluían desde luego los barrios de indios, Sin embargo como bien sabemos, existen otros espacios funcionales no necesariamente contiguos y que vinculaban de múltiples modos y necesidades a la ciudad y sus habitantes. Así, se establecían estrechas y permanentes relaciones que rebasan con mucho a los espacios delimitados de la ciudad, no sólo en los aspectos estrictamente económicos como las tierras ejidales o los propios, los trabajadores por repartimiento, el comercio con regiones muy distantes, etcétera, sino también en lo espiritual, que iba desde el cobro del diezmo hasta las obligaciones de los pueblos de indios como Sevina en la sierra tarasca, para la veneración de un santo, las celebraciones litúrgicas o el pronunciamiento de una bula episcopal en la misma catedral. Es decir, una gama muy amplia de funcionalidades estrecha y obligatoriamente vinculadas con la ciudad. No cabe duda de que en este sentido la consolidación de Valladolid hacia el siglo XVII y el fortalecimiento de la sede del obispado de Michoacán impactaron fuertemente a los pueblos de indios a nivel multi regional en muchos sentidos. Hacia finales del siglo XVIII una reconstrucción del entorno urbano, delimitada por lo que es propiamente la cuenca del río Grande, desde Acuitzio hasta su desembocadura en la laguna de Cuitzeo, nos muestra hasta 63 unidades de producción agroganaderas de propietarios españoles, desde grandes haciendas, algunas de ellas contiguas a cargo de los agustinos, hasta pequeños ranchos y "puestos" establecidas en tres áreas principalmente: al nororiente siguiendo el curso del río Grande y hasta Zinapécuaro; al sur en la parte de Tiripetío, y al norte de la ciudad en torno a Tarímbaro.[13]

Es así como los llamados barrios de indios de la ciudad están inseparablemente vinculados al crecimiento de la misma, a las políticas

[12] Jorge Silva Riquer, *Mercado regional y mercado urbano en Michoacán y Valladolid, 1778-1809*, México, El Colegio de México, 2008, p. 224, 227.

[13] Carlos Paredes Martínez, "Valladolid y su entorno…", mapa primero y p. 149.

virreinales de poblamiento y congregación de pueblos de indios en lugares estratégicos (1541, 1578, 1596, bajo políticas específicas) y a los requerimientos permanentes de brazos para el trabajo durante toda la época colonial. De esta manera el mayor problema que enfrentaron los pueblos de indios en general y aún los barrios de indios dentro de la ciudad en particular, fue el del despojo de tierras, invasión de las mismas por ganados y la compraventa obligada de solares. A mediados del siglo XIX el crecimiento de la población adinerada, los requerimientos modernizadores y los programas de embellecimiento de la ciudad, ocasionaron el desplazamiento abierto de los solares en propiedad de los indios, en el caso del barrio de San Pedro, al oriente de la ciudad, y cercano al santuario de Guadalupe. Se inició así la construcción de casas de campo y veraniegas en esa parte de la ciudad.[14] Sin duda, la conflictividad entre indios con españoles por los predios se había iniciado mucho tiempo atrás, de manera que la convivencia pasaba de una religiosidad compartida a la conflictividad en sus múltiples formas, de un cotidiano mestizaje a una segregación cada vez más matizada.

En este contexto el número de barrios de indios sumaba once en el siglo XVII (véase cuadro 1), además de los pueblos cercanos con sus cabeceras y sujetos. A finales del siglo XVIII, aumentó el número de barrios, registrándose hasta una veintena. A pesar de esto, hay que tener cuidado con este aparente aumento, ya que por una parte ello no quiere decir que cada barrio en lo particular aumentara en el número de sus habitantes. Por ejemplo, el barrio de San Juan de los Mexicanos se quejaba en los inicios de este siglo por las invasiones de tierra por parte de sus vecinos españoles y decía que en 1713 eran cinco tributarios y cuatro años después eran sólo cuatro. Para el año de 1798 había sólo de "indios de pueblo" 364 ½ tributarios, más 964 indios laboríos y vagos y 567 ½ entre negros y mulatos libres, todos tributarios.[15] Es decir, debemos considerar una población tributaria no sólo étnicamente distinta, sino además, la importancia de los trabajadores indios que iban y venían de sus pueblos a la ciudad, que para este año eran más del doble de los indios vallisoletanos y que de algún modo debieron residir temporalmente en los propios barrios y requerían de servicios, alimentos y demás necesidades.

[14] Jaime Alberto Vargas Chávez, *La transformación urbana de Morelia en la segunda mitad del siglo XIX. Guillermo Wodon de Sorinne y el paseo de San Pedro*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán-Colegio de Postgraduados en Arquitectura, 2002, p. 35.

[15] Cayetano Reyes García, "Estado general de tributos y tributarios, 1805", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 3a. serie, t. 1, 3, octubre-diciembre de 1977, p. 16-17.

Por otro lado, es importante advertir que a finales de la década de 1750, durante un importante registro de propiedades urbanas que en realidad se trata de una composición de predios y solares de la ciudad realizado por el maestro en arquitectura Nicolás López Quijano, quien denominó a su registro "Libro de barrios de Valladolid" (1757-1759), aparecen todos y cada uno de los propietarios de tierras y solares de la ciudad. Difícilmente, por el nombre y apellido podemos distinguir si son españoles o indios, con la excepción de un barrio como luego veremos. Para entonces el uso del término barrio había sido apropiado en la denominación común de los sectores y rumbos de la ciudad, además de existir el cargo oficial de "alcalde de barrio". Así habría que pensar en la conveniencia, ya para este entonces, de concebir a los distintos barrios de la ciudad con o sin presencia indígena, porque es evidente que en este siglo había abundante mestizaje, mayor presencia española por todas partes y numerosas castas, incluyendo negros y mulatos libres, no necesariamente en los estratos bajos de la sociedad. Es el caso documentado del maestro en arquitectura Diego Durán, mulato que llegó a tener un prestigio y reconocimiento por su obra arquitectónica en la ciudad.[16] De la misma manera, en esta línea de considerar la problemática de las fuentes documentales de la época, es muy sintomático que en una lista de artesanos de la catedral, de dos siglos, aparecen registrados oficiales indios como "Pedro González indio ladino, eminente maestro de hacer campanas" y otros, pero sólo hasta el año de 1664. Después de esta fecha ya no aparecen indios, no porque no los hubiera, sino porque la fuente documental ya no lo especifica.[17]

Con todo y considerando la característica tributaria y de obligaciones laborales de este sector de la población, habría que recordar dos detalladas descripciones de los barrios de indios de Valladolid, realizadas en 1619 y 1649. Refiere la primera descripción:

> Hay alrededor de ella, [la ciudad] a un cuarto de legua y a media legua, unos pueblos de indios suburbanos que son barrios de la ciudad, doctrinados y sacramentados por las iglesias de ella, aunque cada lugar tiene su ermita aderezada y con sus ornamentos…[18]

[16] Moisés Guzmán Pérez, "El maestro Diego Durán y la arquitectura colonial en Valladolid de Michoacán, siglo XVIII", en *Arquitectura, comercio, ilustración y poder en Valladolid de Michoacán. Siglo XVIII*, Moisés Guzmán Pérez *et al*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 21-94.

[17] Nelly Sigaut (coord.), *La catedral de Morelia*, México, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 1991, p. 417-424.

[18] "Relación del obispado de Michoacán dirigida al rey por el obispo Baltasar, y fechada el 20 de septiembre de 1619", en Ernesto Lemoine, *Valladolid-Morelia…*, p. 163.

La segunda menciona lo siguiente:

> Tiene esta ciudad a sus alrededores trece o catorce pueblos de indios subordinados que llaman barrios, todos pequeños aunque con sus calles formadas y sus iglesias y hospitales todo de adobe. Está repartida su administración entre el cura de la catedral y vicarios de los conventos de San Francisco y San Agustín y proveen la ciudad de pan y leña, oficiales y peones para algunas obras y siembran todos sus maíces y magueyes para pagar sus tributos y sustentarse así y a sus hospitales y ministros.[19]

Una relación social conflictiva, algunos temas de reflexión

a) La tierra

Como lo ha planteado ya Felipe Castro y dada la cercanía de los pueblos de indios y sus sujetos a la ciudad de Valladolid, es importante hacer la distinción entre los pueblos con antecedente de asentamiento prehispánico y los de creación colonial. Entre los primeros tenemos a Santa María, Chiquimitío, sujeto de Tarímbaro, Itzícuaro sujeto a Capula, San Juan Guayangareo y probablemente el "barrio" de Santiaguito, los cuales por tener orígenes de asentamientos prehispánicos sin duda tuvieron las armas legales para defenderse como pueblos "de por sí", con posibilidades de formar sus repúblicas y reclamar derechos a tierras, incluyendo el recurso del fundo legal, en su implementación hasta el siglo XVII. Por otro lado, lo que son propiamente los barrios de indios que se constituyen a raíz de la fundación española y dentro de los parámetros de la "polis" y la legislación española. En este sentido es muy claro como Santa María (hoy día tenencia de Morelia) pudo defenderse de las invasiones de tierra por parte de los agustinos, los principales terratenientes y otros hacendados a partir de presentar sus alegatos y títulos de mercedes de tierra otorgados desde el virrey Antonio de Mendoza, con el reconocimiento de su antigüedad desde la época prehispánica: "Es otro de los títulos una merced [...] hecha por nuestro excelentísimo virrey don Antonio de Mendoza la que se dice está tan maltratada y casi ilegible que apenas se pudo entender, pero que contenía las tierras que gozaban desde su gentilidad..."[20]

[19] Francisco Arnoldo de Yssasy, "Demarcación y descripción del obispado de Mechoacán y fundación de su iglesia cathedral...", en *Biblioteca Americana*, v. 1, n. 1, University of Miami, September 1982, p. 116.

[20] AGN, *Tierras*, v. 3443, exp. 2, f. 8.

Los barrios de indios recibían en cambio donaciones y mercedes de tierra por concesión del cabildo español y/o por recomendación de los ministros de la catedral, desde luego en espacios y delimitaciones muy acotados, en solares, huertas y sementeras no mayores a las 20 × 50 brazas, o sean unos 87 metros cuadrados. Dos de los barrios se fundaron a iniciativa del clero: el barrio de Santa Ana, como ya se ha dicho en 1578, y el de Guadalupe en los primeros años del siglo XVIII, ambos con la obligación de que sus habitantes indios rindieran culto religioso a la catedral y al santuario, respectivamente, además desde luego de sus obligaciones laborales con la ciudad. Ahora bien, no obstante lo anterior, dos elementos están presentes con el tema de la propiedad de las tierras urbanas: la titularidad y todos los procesos para obtener los mismos, incluyendo las delimitaciones entre los vecinos, por estrechas que fueran estas vecindades. En 1643, como en muchos otros lugares de Nueva España, en el ámbito rural, se inician las llamadas composiciones de tierra, para que por medio de una "composición" (monetaria), los propietarios legalizaran las tierras de las que no poseían títulos (por ocupación legal o ilegal). En el caso urbano no era distinto, así tenemos testimonio de las composiciones que llevaron a cabo los barrios de indios de Valladolid como el Carmen, San Juan de los Mexicanos, la Concepción, Santa Ana y los pueblos vecinos de Santa María y Jesús del Monte.

No obstante lo anterior, Carlos Herrejón Peredo ha desentrañado sobresalientemente la forma en que los hacendados más poderosos, establecidos en torno a la ciudad, fueron extendiendo sus propiedades agrarias en el siglo XVIII, apropiándose inclusive de los ejidos y llegando a ahorcar materialmente el entorno urbano, hasta impedir que los pequeños propietarios y ganaderos pudieran pastar sus animales en los terrenos que estaban precisamente destinados para ello. Los problemas llegaban a tal punto que ni siquiera el paso del ganado podían permitirles los ricos hacendados.[21] En este sentido es necesario tener en cuenta que la población indígena fue la más vulnerable y desprotegida en la titularidad de los solares urbanos. Un caso muy ilustrativo al respecto es el de los títulos de propiedad del barrio de Santa Ana. Al morir el chantre de la catedral, don Diego Pérez Negrón, dichos títulos pasaron al poder de otra persona y de ahí a otra y así hasta quedar en manos de un español, Juan Díaz, quien cultivaba las tierras y decía eran suyas.[22] En el "Libro de barrios", elaborado por Nicolás López Quijano, el

[21] Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia…*, p. 260.

[22] Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez (Casa de Morelos) (en adelante, AHMCR), D*iocesano*, *Justicia*, *Procesos legales*, J/S. XVII/0071/caja 80, exp. 1, f. 5.

barrio del Carmen, en donde excepcionalmente aparecen específicamente "las casillas del Carmen", refiriéndose al barrio de indios, se dice que todos los títulos de los solares y jacales de este barrio estaban en propiedad de la orden del Carmen, por lo que les pertenecen a los carmelitas.[23] Finalmente, el caso del barrio de Guadalupe, al que en los inicios del siglo XVIII se le otorgaron solares en censo enfitéutico a los indios para formar dicho barrio, es decir sin perder el cedente el carácter de propietario de las tierras y a condición de que los beneficiados indios cumplieran con las obligaciones de veneración y liturgia en honor a la virgen de Guadalupe.[24]

b) El gobierno

Como se ha visto al inicio de este trabajo refiriéndome a los sucesos del año de 1809, la imagen que refleja el funcionamiento del gobierno indígena de los barrios de la ciudad no es sencilla de esclarecer, más bien se presenta compleja y más aún si queremos verla en una proyección diacrónica durante la época colonial. Un ordenamiento del virrey Gaspar de Zúñiga, conde de Monterrey, a propósito de la congregación de indios en la ciudad en el año de 1601, señalaba claramente que a los pueblos que se congregaran en Valladolid se les permitiría tener un gobernador y que éste estaría exento de alguna sujeción, así como los demás indios "aunque sea del pueblo y cabecera de donde salieren, sin quedar ninguna dependencia ni reconocimiento de ellos".[25] Es decir, planteaba el virrey una independencia total, tanto económica como política de los pueblos o ciudades (en el caso de Pátzcuaro) de aquellos indios que se trasladaran a Valladolid. Sin embargo, en el mismo mandamiento se decía que también estarían reservados de servicios personales y esto como sabemos no fue así, de manera que se trataba de una orden un poco idealizada u oportunista, a fin de convencer a los indios de trasladarse a la ciudad. En el caso de los indios procedentes de Pátzcuaro, sabemos que esta separación no fue así y que al menos hasta entrado el siglo XVII acudían cobradores de tributos de esta ciudad a

[23] Archivo Histórico Municipal de Morelia (en adelante, AHMM), lib. 27 de barrios, ejecutados por el maestro en arquitectura Nicolás López Quijano, "casillas del Carmen", solares n. 218-231.

[24] Alma Leticia García Orozco, *Análisis histórico de las características urbano-arquitectónicas de la calzada y del barrio de Guadalupe en Valladolid-Morelia* (tesis maestría en arquitectura), Morelia, Facultad de Arquitectura, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2002, p. 84.

[25] "Averiguación hecha en esta ciudad de Valladolid de los pueblos que caen dentro de veinte leguas de la dicha ciudad…", en Ernesto Lemoine, *Valladolid-Morelia…*, p. 68-69.

recaudar el tributo de los patzcuarenses residentes ahí. El testimonio documental lo refiere así:

> Y así se ha de servir vuestra excelencia de mandar que el susodicho haga y continúe en la cobranza de los reales tributos que deben dar los naturales de dicha ciudad y sus barrios, como lo han hecho los demás gobernadores sus antecesores y entregarlos como ha sido costumbre […] asentada de inmemorial tiempo a esta parte, al gobernador de la ciudad de Pátzcuaro quien los entrega a su alcalde mayor… [24 de julio de 1657].[26]

Otra situación no menos compleja es la que se advierte en la constitución de algunos cabildos indios de la ciudad, en los que podemos decir se integraban por el gobernador, alcaldes, regidores, alguaciles y demás cargos, de distintos barrios de indios y no de uno de ellos, como en el caso del cabildo electo del año de 1662, con el cargo de gobernador a favor de Jerónimo de Barraza, dos alcaldes, dos regidores, uno de los cuales era de Chiquimitío, dos alguaciles, un mayordomo del barrio de Santa Ana, otro de la Concepción y el escribano Agustín Cuino. Se trata de un modelo de organización presente también en las cofradías de algunos pueblos de indios, en el que participaban representantes de la cabecera y sus sujetos, tratando de mantener un equilibrio de poder en la propia jurisdicción local.[27] Se ha señalado ya el caso del gobernador del barrio de San Pedro, que comprendía, bajo su jurisdicción, a siete barrios de la ciudad en 1809, no obstante que hacia finales del siglo anterior se registraban hasta veinte barrios con población indígena, de manera que no sabemos cómo se integraban los demás y si sobre éstos ejercía también algún poder el mismo gobernador en las funciones más importantes: cobro de tributos, organización para el trabajo, vigilancia en el cumplimiento de los preceptos religiosos, etcétera. Por otra fuente sabemos que en 1798 había en Valladolid 12 gobernadores "de indios de pueblo", además de dos caciques de los grupos de indios laboríos y vagos.[28] Más intrigante aún es esclarecer el papel del cacique Pedro Rosales, en 1809, quien bajo esta denominación,

[26] AGN, *Indios*, v. 21, exp. 183, f. 160v-161v.

[27] AGN, *Indios*, v. 19, exp. 491, f. 274v-275v; con relación a la cofradía, véase Laura Gemma Flores García y Carlos Paredes Martínez, "El cabildo, hospital y cofradía de indios de Pátzcuaro: ámbitos de poder y conflictos en el siglo XVII", en *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, Carlos Paredes Martínez y Marta Terán (coords.), México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2003, v. I, p. 185-215.

[28] Cayetano Reyes García, "Estado general…", p. 16.

dice el testimonio documental, obedecían hasta cien pueblos de indios ¿en razón de qué o por qué?

Otro modelo nada fuera de lo común en poblaciones indígenas constituidas en repúblicas era el de la rotación de las gubernaturas por barrios, el cual se muestra para el caso del barrio de Santa Ana y que pudo haber sido más generalizado en la ciudad. En este caso se dice que en dicho barrio hacían sus elecciones de alcaldes y de gobernador "cuando les tocara el turno", y como eran tan pocos los habitantes de este barrio, cinco tributarios, habían tenido que dejar de hacer sus elecciones desde hacía 15 ó 16 años, es decir hacia 1698.[29] Ésta y otras causas pudieron ser motivo de los conflictos por ocupar las gubernaturas de los barrios y de los pueblos indígenas en general, que principalmente los observamos en la documentación para el siglo XVII. Como ha dicho Felipe Castro, a partir de 1720 se observa un aparente declive de estos problemas electorales, no porque no continuaran sino por "desigual recopilación y compilación de la información".[30] El caso es que para la ciudad de Valladolid se observa —nada raro para otras partes de Michoacán— la constante intervención de autoridades españolas para negar tal o cual elección de cabildo, las acusaciones de distintos grupos o barrios a determinado gobernador como en el caso de don Jerónimo de Barraza, en 1662, calificado de sordo, enfermo "y tardo en el derecho", así como las descalificaciones a Andrés Guacus por ser indio advenedizo, delincuente, sumamente pobre y que acaudillaba a los indios del barrio de San Agustín, a quienes tenía prevenidos en las esquinas. En su defensa, Guacus dijo ser natural de uno de los barrios y haber tenido otros oficios de república; en otro documento, dice haber sido electo para gobernador del barrio de Santa Catalina en el año de 1657 "habiendo juntado mis partes como lo tienen de costumbre y hecho su elección".[31]

Ahora bien, una pregunta difícil de responder con precisión pero de gran interés al menos plantearla por su importancia intrínseca, es saber si estos personajes que ocuparon cargos de gobernador de los barrios u otros cargos de cabildo procedían de la nobleza prehispánica o de la que se asumió como tal en la época colonial. Difícil de precisar porque si bien es cierto la Corona española reconoció a la nobleza indígena y le otorgó sus privilegios como tal, incluyendo desde luego a la nobleza tarasca, por otro lado sabemos que la conflictividad social entre la población indígena fue muy fuerte, de manera que los testimonios son muy claros en el sentido de que la gente común en los pueblos indios

[29] ANM, 3-1, v. 6, exp. 95, f. 507-514.

[30] Felipe Castro Gutiérrez, "Conflictos y fraudes electorales en los cabildos indígenas de Michoacán colonial", en *Journal of Iberian and American Studies*, 4: 2, December 1998, p. 66.

[31] AGN, *Indios*, v. 21, exp. 99, f. 102-v; exp. 184, f. 161v-163v.

de Michoacán desobedecían a sus señores y llegaban a ocupar cargos de gobierno. No dudo por otro lado que ciertos nobles de Tzintzuntzan, Pátzcuaro u otras poblaciones fueran a establecerse en Valladolid y reproducir en los barrios de tarascos la estructura social de sus pueblos de procedencia. Un documento del año de 1683, en el cual se quejan los principales de un barrio de Valladolid por el desplazamiento que habían estado sufriendo en las juntas y las elecciones, da testimonio de que ellos son naturales originarios de la ciudad, "hijos y descendientes de caciques, principales, gobernadores y republicanos desta provincia [...] descendientes de linajes nobles de los naturales desta audiencia." Se dice además que Pedro Xuarez ha sido gobernador de la ciudad y que los demás que también llevan el mismo apellido son parientes en cuarto grado.[32] No obstante estos testimonios tan convincentes, no tenemos otros datos o testimonios que apoyen la descendencia noble prehispánica en la ciudad de estudio.

En otros casos sabemos que la nobleza tarasca de Pátzcuaro en particular se expandió a algunas partes de Michoacán e inclusive a Coyoacán, cercana a México, con un prestigio y poder económico muy respetable, de manera que es factible que para el caso de la ciudad de Valladolid éstos y otros nobles hayan buscado su asentamiento aquí desde tempranas fechas, procurando su bienestar y favores políticos. No debemos olvidar ciertos acontecimientos importantes en la historia indígena de Michoacán que pudieron favorecer esta migración a la ciudad fundada por el virrey Antonio de Mendoza, como el conflicto entre Tzintzuntzan contra Pátzcuaro, el cual duró siglos; la muerte de Quiroga en 1565 y el cese de una serie de predominios, entre otros la hegemonía sobre la nobleza patzcuarense; el hecho de establecer su residencia en Valladolid importantes personajes españoles como los encomenderos Juan Infante, Juan de Villaseñor y Alvarado encomendero de Puruándiro y otros que bien pudieron "convencer" a sectores nobles de sus pueblos encomendados a trasladar su residencia a la nueva capital del obispado. El propio apellido del gobernador Guacus citado antes, proveniente del linaje prehispánico *uacúsecha*, es otro testimonio de la probable presencia noble en la ciudad de estudio, así como también la del cacique de Pátzcuaro, Mateo de la Cerda, vecino de Valladolid hacia los finales del siglo XVII. A petición suya se inició la construcción del templo dedicado a Nuestra Señora de Cozamaloapan, otorgándosele su patronato en 1680. La obra no fue concluida por él y reiniciada por el canónigo Muñoz de Sanabria, quien la concluyó en 1731, quien además construyó un convento de monjas dedicado a

[32] AHMCR, I, *Gobierno*, caja 3, exp. 3, año 1683.

indias cacicas principales, a la manera de las del Corpus Christi de la ciudad de México. Efectivamente el convento fue ocupado al inicio por siete indígenas cacicas pero desconocemos su origen étnico y su vínculo con la población indígena de la ciudad.[33]

Reflexiones finales

En el caso de la población indígena de la ciudad de Valladolid, su presencia fue permanente desde el momento de la fundación en 1541 y hasta el final de la época colonial, como se ha podido mostrar en estas páginas. En un principio y dado el interés del virrey Mendoza por establecer una ciudad en competencia de Pátzcuaro, apoyada por el obispo Vasco de Quiroga, los orígenes de las poblaciones indígenas fueron muy diversos, incluyendo grupos nahuas de Tlaxcala, México, Texcoco y Huexotzinco, así como también de Nochistlán, donde el virrey Mendoza había estado personalmente a fin de apaciguar una sublevación. En las siguientes décadas y siglos la población indígena predominante en la ciudad fue la tarasca de la sierra, el lago de Pátzcuaro y otras partes de Michoacán, que por políticas específicas de congregación o por oleadas migratorias voluntarias y otras formas de atraer a trabajadores indios, se establecieron permanentemente en barrios y lugares apartados al centro urbano.

De esta manera los barrios de indios constituyen los núcleos de población en torno a los cuales se organizarán políticamente estos pueblos, tomando el modelo de los cabildos y ayuntamientos españoles de las villas y ciudades. Esta forma de organización difiere sustancialmente de los tradicionales pueblos y ciudades indígenas del antiguo señorío tarasco de Michoacán (Pátzcuaro y Tzintzunzan, con categoría de ciudad) en el sentido de que su población indígena no era originaria del lugar, procedía de muy distintos lugares, "naciones", lenguas y hasta estadios culturales. De manera que durante el siglo XVI el escenario urbano es sin duda el de un laboratorio cultural muy complejo del cual sabemos muy poco por falta de fuentes. En los inicios del siglo XVII se formaron los cabildos indígenas de los barrios de la ciudad, funcionaron estas instituciones como intermediarias entre la población indígena vallisoletana y las autoridades españolas sin duda fueron la instancia encargada de la organización de los trabajadores, las tandas laborales en la construcción,

[33] Gabriel Silva Mandujano, "El templo de capuchinas y ex hospicio", en *Morelia. Patrimonio cultural de la humanidad*, Silvia Figueroa Zamudio (ed.), Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo-Gobierno del Estado de Michoacán-Ayuntamiento de Morelia, 1995, p. 231.

la limpieza y reparación del acueducto y otras obras civiles, así como igualmente para las múltiples obligaciones religiosas y de la liturgia en una instancia tan importante como la catedral del obispado.

Finalmente habría que destacar que la presencia indígena en la ciudad de Valladolid fue sin duda un aspecto importante a atender por parte del ayuntamiento español en el aspecto del comercio, regulando el tianguis y procurando el abastecimiento de productos a sus habitantes desde el siglo XVI, así como la imposición del cobro de la alcabala a los indígenas comerciantes según registros en el siglo XVIII.[34] En cuanto a la regulación y ordenamiento de los asentamientos indígenas, es evidente que fue preocupación de dicho ayuntamiento normar de alguna manera la presencia indígena en torno al casco urbano en barrios, practicando políticas específicas de reubicación, como la de 1578 a cargo del doctor Alonso Martínez, o en el siglo XVIII, como sucedió en el barrio de Guadalupe, en torno al santuario, con la intención de imponer el orden en los asentamientos, delimitar los solares y abrir callejones. No en todos los casos se llegó a realizar esta reorganización y menos aún a integrar reticularmente los barrios de indios con el resto de la ciudad para hacerla plenamente uniforme. Sin embargo la integración racial, el mestizaje y la coexistencia entre diversos grupos se habían dado a través de los siglos.

[34] Jorge Silva Riquer, *Mercado regional…*, p. 245.

ENTRE DOS MUNDOS: LOS INDIOS DE LOS BARRIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO. 1550-1600

REBECA LÓPEZ MORA
Facultad de Estudios Superiores Acatlán
Universidad Nacional Autónoma de México

Los indios de la ciudad de México del siglo XVI tuvieron diversos tránsitos desde su origen indígena hacia las formas de vida que implementaron los españoles. En el aspecto físico, este tránsito se hacía continuamente. Según la descripción de Motolinia, al ponderar la belleza de los edificios de la ciudad, afirmaba que "cada día entran gran multitud de indios, cargados de bastimentos y tributos, así por tierra como por agua…"[1] Los indios también iban continuamente a la traza por otras razones, como por ejemplo, en la fiesta de San Francisco, a la que acudían tanto la gente del pueblo como los grandes señores: "Y vinieron los señores de todos los pueblos, todos vinieron a bailar y vinieron todas sus insignias, sus cargas…"[2] También se reunían los señores en ocasiones muy especiales, como fue la muerte del virrey don Luis de Velasco, en julio de 1564. En esa fecha acudieron los señores de Tlacopan, de México, de Texcoco, de Coyoacán, de Xochimilco y diversos indios quienes se vistieron de negro para ir a enterrar el cuerpo. Por supuesto que los españoles también participaron en la procesiones dentro de la traza.[3] Una muestra evidente de la continua entrada y salida de indios hacia el centro de la ciudad es la multitud de edificios públicos y privados que se construyeron con mano de obra indígena, tal y como lo relata Cristóbal del Castillo haciendo

[1] Toribio de Benavente Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado…*, estudio crítico, apéndice, notas e índice de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1979, p. 142.

[2] Luis Reyes García, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001, p. 165.

[3] *Ibid.*, p. 227.

referencia a la construcción del convento de San Francisco: "y era tan innumerable la gente de todos los pueblos que allí trabajaba cada día que parecían hormigas".[4]

Sin embargo, más allá de este tránsito físico, se encuentra un traspaso más profundo entre un mundo y otro. En este trabajo pretendo demostrar que los indios de la ciudad de México, de la segunda generación posterior a la conquista, eran dueños de dos mundos, aparentemente muy diferentes: la tradición indígena y los nuevos criterios legales impuestos por los españoles. Es a partir de 1550 en que podemos ver cómo sus antiguos criterios se fueron acomodando a las nuevas circunstancias según sus intereses.

Cabe mencionar que parte de estas ideas fueron trabajadas desde el aspecto de la tenencia de la tierra por Susan Kellogg en su libro *Law and The Transformation of Aztec culture, 1500-1700*.[5] La autora plantea que los indios de la ciudad de México realizaron una síntesis cultural, que se puede apreciar en los litigios por tierra. Expone la forma en que acudían a las autoridades indias y españolas a fin de obtener un resultado acorde a sus intereses.

Estas transformaciones, adaptaciones y adopciones en sus formas mentales fueron origen y a la vez consecuencia de la convivencia que se presentó entre españoles e indios dentro de los barrios. A pesar de las intenciones de las autoridades virreinales por preservar a los indígenas de los españoles, lo cierto es que los naturales vendieron o arrendaron sus tierras desde fechas tempranas a personas ajenas a los barrios, lo que dio lugar a que ahí también habitaran españoles, mulatos y negros. Incluso estos individuos incurrieron en frecuentes reventas de tierra, con una diferencia significativa en el precio original de la venta. Esta convivencia entre indios y "vecinos" también se presentó desde el momento en que los indios aprendieron diversos oficios occidentales, lo que les permitía tener una gran movilidad hacia la traza española.

Por lo anterior, podemos apreciar a los habitantes de los barrios de Tenochtitlan transitando "entre dos mundos".Veremos cómo estas dos tradiciones también confluyeron en una serie de conflictos, pleitos y enconos en todos los niveles, ya sea entre principales y macehuales, así como entre los mismos macehuales, en pugna por la defensa de los que consideraban sus derechos.

[4] Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, México, CONACULTA, 2001, p. 161.

[5] Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1995.

Esta investigación analiza no sólo los documentos emanados de juicios por tierras, sino además muchos otros en los cuales se refleja el pensamiento y el ambiente en que se desenvolvían los indios en los barrios de la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVI. Se analizarán los conceptos con los que sustentaron sus argumentaciones en procesos legales, sobre posesión y propiedad, que dieron paso al cambio que le confirió un valor de uso a la tierra. También se hará una breve mención del tránsito entre dos mundos dentro de los propios barrios de indios y de la cotidiana convivencia de diversos grupos sociales.

Antes de adentrarnos en estos cambios, es necesario hacer un breve contexto de la ubicación geográfica de los barrios, así como de la implementación de la república de indios en Tenochtitlan.

Los barrios de Tenochtitlan en el siglo XVI

Desde su fundación, en 1325, México Tenochtitlan estuvo asentada en una isla, rodeada del agua del lago de Texcoco y marcada por cuatro grandes calzadas que la unían con la tierra firme, a saber, la de Tacuba, la que iba al embarcadero de Texcoco, la que iba a Ixtapalapa y la que iba al Tepeyac.[6] De acuerdo con fray Diego Durán, la división de los cuatro barrios se hizo inmediatamente después de que los mexicas encontraron el tunal prometido:

> Aquella noche siguiente que los mexicanos acabaron de reparar su hermita donde su dios estaba, teniendo ya gran parte de la laguna cegada y hecha ya la plancha y asiento para hacer casas, habló Vitzilopochtli a su sacerdote y ayo y díxole: "dí a la congregación mexicana que se dividan los señores cada uno con sus parientes amigos y allegados en quatro barrios principales, tomando en medio a la casa que para mi descanso avéis edificado, y que cada parcialidad edifique en su barrio a su voluntad". Estos barrios son los que hoy en día permanecen en México…[7]

Los cuatro barrios tradicionales fueron Moyotlan, Zoquiapan, Atzacualco y Cuepopan. Estaban orientados hacia los cuatro rumbos del

[6] José Luis de Rojas, *México Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI*, México, El Colegio de Michoacán-Fondo de Cultura Económica, 1986.

[7] Diego Durán, *Historia de las Indias e Islas de Tierra Firme*, México, CONACULTA, [1880] 1995, t. I, p. 93.

universo, de acuerdo a la cosmovisión mesoamericana.[8] Esta división cuatripartita marcó la distribución de su población y un ordenamiento que siguió funcionado por cientos de años. Incluso es observable en dos documentos pictográficos que indican la ubicación de Tenochtitlan. Uno de ellos es el *Códice Mendocino*; en la plancha de la fundación se puede ver cuatro partes, en medio de las cuales está el glifo de Tenochtitlan. Asimismo, en el mapa Sigüenza, conocido también como *Códice Ramírez*, se ve una cruz azul, al centro de la cual está Tenochtitlan representada por un nopal. Las líneas azules representan las acequias que dividían la ciudad.[9]

Durán añade que, después de la división, se ordenó a sus habitantes distribuirse en barrios particulares: "Y así, cada barrio de éstos se dividió en muchos barrios pequeños conforme al número de ídolos que ellos llaman capulteteo, que quiere decir, ´dioses de los barrios´". Cada uno de ellos contaba con un sentido de pertenencia e identidad, favorecido y representado a través de diversos ritos particulares.

La conquista significó un rompimiento de la convivencia y la organización que había tenido Tenochtitlan desde su fundación. Gran parte de sus habitantes se vio obligada a abandonar tierras, por lo menos durante algunos meses, tras el desorden ocasionado por la guerra. Los habitantes de Tlatelolco también se vieron forzados a dejar sus tierras, tal y como lo describen los *Anales de Tlatelolco*: "Así fue como salieron los macehuales cuando se dispersaron entre los pueblos circunvecinos, cuando se fueron a meter en los rincones y entre las casas".[10] Esta misma fuente señala que en el año de 1522, los conquistadores permitieron a los tlatelolcas regresar a sus tierras, pero ordenaron "que nadie se asiente en Tenochtitlan, porque es la conquista de los teules."[11] Sin embargo, Chimalpáin señala que en ese mismo año de 1522 (o 4 Tochtli), "los mexicas regresaron a Tenochtitlan, regresaron a sus casas; las encontraron con huesos esparcidos (por todas partes), y las mujeres llegaron cargando sus pertenencia y a sus niñitos".[12] Se puede inferir que, al menos una parte de los indios volvieron a ocupar sus tierras

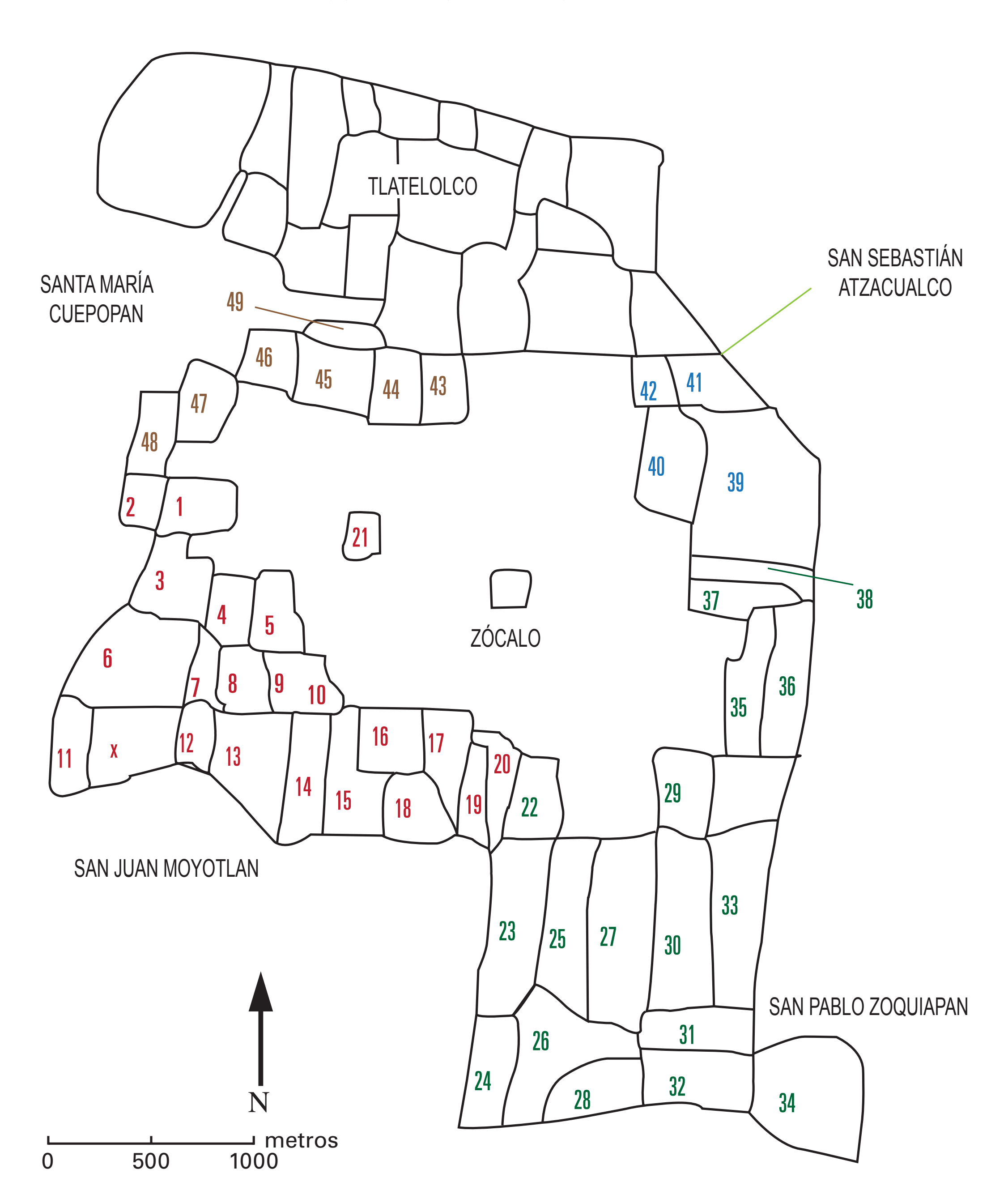
[8] Eduardo Matos Moctezuma, *Tenochtitlan*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 2006, p. 48.

[9] Sonia Lombardo, *Atlas histórico de la ciudad de México*, México, Gobierno del Distrito Federal-Smufit Cartón y Papel, 1996, p. 17-18 y p. 218, lámina 84.

[10] *Anales de Tlatelolco*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, CONACULTA, 2004, p. 119.

[11] *Ibid.*, p. 121.

[12] Domingo Antón Chimalpáin, "Séptima Relación", en *Las ocho relaciones y el Memorial de Culhuacan*, paleografía y traducción Rafael Tena, México, CONACULTA, 1998, t. 2, p. 165.



Reconstrucción de los barrios de la ciudad de México, siglo XVI. Fuente: La base de este mapa es el elaborado por Antonio de Alzate y Ramírez. Retomado por Alfonso Caso y José Luis de Rojas, con una numeración adecuada por la autora para ubicar los barrios en el cuadro 1

originales, pues sus reivindicaciones posteriores ante los tribunales españoles así lo indicaban.

A pesar del retorno de los mexicas, debió operarse cierto reacomodo tras la decisión de Cortés de asentar la capital precisamente sobre las ruinas de Tenochtitlan. Con la traza de la ciudad española se redujo una porción de tierra a los barrios, en forma de L para formar el cuadrado inicial de la traza, en donde se establecieron calles rectas que debían albergar casas y edificios públicos.[13] La zona ocupada originalmente por el centro ceremonial de los mexicas fue el punto de partida de la nueva ciudad. Así, los barrios fueron destinados para residencia de los indios, que después de la conquista fueron denominados según su santo patrono: Santa María Cuepopan, San Juan Moyotlan, San Pablo Zoquiapan y San Sebastián Atzaculaco. En los *Anales de Juan Bautista*, se habla de las cuatro parcialidades con la palabra náhuatl *ynauhcancapixti.*[14] Por desgracia, y como lo señala Eduardo Matos Moctezuma, no contamos con mapas prehispánicos que permitiría una comparación entre la antigua distribución de la ciudad y la posterior a la traza.[15]

Dentro de cada una de las cuatro parcialidades también se ubicaron pequeños barrios que fueron muy importantes para los indios de mediados del siglo XVI. Los documentos legales hacen frecuentes referencias a ellos, denominándolos con el vocablo nahua de *tlaxilacalli.* En muchos litigios por tierra escritos originalmente en náhuatl se habla del *tlaxilacalli* como referencia de ubicación geográfica, a pesar de que no se menciona la parcialidad en la que se encontraba, pues probablemente era algo tan conocido por el común de la población india, que no era necesario mencionarlo. Por ejemplo, en un pregón de tierra de indios que data de 1587 se da un listado de todos los *tlaxilacalli* y las fechas en donde fueron realizados los pregones.[16] El reparto o reasignación de la tierra en estos pequeños lugares estaba en manos de autoridades locales, nombrados en algunos documentos

[13] No es mi objetivo hablar de la traza de la ciudad. Para más información sobre su planeación, traza y asignación de los primeros solares, véase Lucía Mier y Terán Rocha, *La primera traza de la ciudad de México, 1524-1535*, 2 v., México, Universidad Autónoma Metropolitana-Fondo de Cultura Económica, 2005.

[14] Reyes García, *op. cit.*, n. 124, f. 16, p. 183.

[15] Las únicas excepciones serían el plano que mandó hacer Cortés de la ciudad, así como el conocido como Plano de Maguey. Matos Moctezuma, *op. cit.*, p. 101.

[16] Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Tierras*, v. 55, exp. 3, 6 de febrero de 1587. *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*, estudio introductorio de Luis Reyes García, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Archivo General de la Nación, 1996, p. 255.

como *tlaxilacalleque*.[17] Los *tlaxilacalli* no tenían un tamaño uniforme, pues la subdivisión estaba determinada por los canales que los circundaban. Parte de la tierra utilizada en agricultura estaba conformada por chinampas, que son identificadas en mapas y planos por tener una forma rectangular bien definida y estar frecuentemente rodeadas por canales.[18] Asimismo, dentro de cada barrio existían estrechos callejones, por los cuales los indios podían acceder a sus tierras, así como canales, caminos, puentes y altares.[19]

Es necesario decir que, a pesar de los esfuerzos que se han hecho por identificar todos los pequeños barrios de la ciudad, no ha sido posible hacerlo con algunos de ellos. Por ejemplo, don Joan Luis Cozcatzin, alcalde ordinario e indio principal de San Sebastián, era habitante del barrio de Coyutlan en 1572, lugar que no aparece en la lista anterior.[20] Este es tan sólo un ejemplo de que en cuestión de los barrios de la ciudad, "no están todos los que son" ni son "todos los que están".

[17] AGN, *Tierras*, v. 39, exp. 2, en *ibid.*, p. 156. Existe una discusión en torno al concepto de *calpulli* y *tlaxilacalli.* En lo que respecta a los casos referentes a la ciudad de México, tal parece que el *tlaxilacalli* es la forma de designar a las unidades más pequeñas, que aquí he mencionado como barrios pequeños o localidades, y así lo utilizaré en este estudio. Véase Alejando Alcántara Gallegos, "Los barrios de Tenochtitlan. Topografía, organización interna y tipología de sus predios", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*. *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 2004, v. 1, p. 167-198, 191. Fray Juan de Torquemada hace una referencia a los *tlaxilacalli*, haciendo una diferencia con los calpules que eran parcialidades o barrios: "y sucedía, que una parcialidad de estas dichas tenía tres, y cuatro, y más calpules, conforme a la gente que tenía el pueblo, y en lugar de calles llamaban tlaxlacales". Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, introducción de Miguel León-Portilla, copia facsimilar de la 4a. ed., reproducida de la 2a. de Madrid, 1723, México, Porrúa, 1986, v. 2, p. 545. Algunos autores identifican el término *tlaxilacalli* con el de *calpulli*; así James Lockhart les da un equivalente con el término barrio, tomando como base la traducción de Molina respecto a ambos términos. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 30. Pero Luis Reyes afirma que el uso que se daba al término *calpulli* era para designar a un grupo étnico, a un templo o fieles de un templo local. En cambio, el de *tlaxilacalli* servía para designar un territorio, áreas de residencia; pero también a un *tecpan* o casa señorial. Luis Reyes, "El término *calpulli* en documentos del siglo XVI", en *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*, p. 44, 56-57.

[18] Las chinampas eran plataformas construidas con fango lacustre y capas de plantas en descomposición que se ponían como céspedes en zonas poco profundas del lago o en áreas cenagosas. Edward Calnek, "Patrón de asentamiento y agricultura en chinampas de Tenochtitlan", en Carlos Javier Gonzáles (comp.), *Chinampas prehispánicas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992, p. 158.

[19] Alejandro Alcántara Gallegos, *op. cit.*, p. 182.

[20] *Códice Cozcatzin*, estudio y paleografía de Ana Rita Valero de Lascuráin, trad. de los textos nahuas de Rafael Tena, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994, p. 41.

Cuadro 1
LOS BARRIOS DE TENOCHTITLAN Y SU SUBIDVISIÓN EN TLAXILACALLI

San Juan Moyotlan	*San Pablo Teopan o Zoquiapan*	*San Sebastián Atzcualco*	*Santa María Cuepopan*
1. Chichimecapan	22. Cuezcontitlan	39. Tomatlan	43. Colhuacatonco
2. Tzapotlan	23. Acatlan	40. Coatlan	44. Tezcantonco
3. Huehuecalco	24. Macuiltlapilco	41. Zacatlan	45. Tlaquechiuhca o Cuepopan
4. Tlaxilpan	25. Ateponazco	42. Tzahualtonco	46. Analpan
5. Tecpantitlan	26. Tultenco		47. Teocaltitlan
6. Atlampa	27. Tlaxcuitiltlan o Tlachchititlan		48. Atlampa
7. Tecuicaltitlan	28. Tzacatlan		49. Copolco
8. Teocaltitlan	29. Temazcaltitlan		
9. Yopico	30. Iznahuatonco		
10. Cihuateocaltitlan	31. Tzoquiapan o Zoquiapan		
11. Atzacalco	32. Tzacatlan o Zacatlan		
12. Tlacocomulco	33. Otzoloacan		
13. Amanalco	34. Mixiuca		
14. Tepetitlan	35. Ometochtitlan		
15. Atizapan	36. Atlixco		
16. Tlatilco	37. Cuauhcotzinco		
17. Tequesquipan	38. Aozcaminca o Tozcomincan		
18. Xihuitonco			
19. Necaltitlan			
20. Xoloco			
21. Milpatonco			

FUENTE: Basado en José Luis de Rojas, *México Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI*, p. 44-46.; Alfonso Caso, "Los barios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 1956.[21]

[21] La ubicación que hace Alfonso Caso de los barrios de la ciudad lo hizo a través del plano de Alzate así como de un memorial de Londres de 1637. En dicho estudio hace una localización muy aproximada de dichos barrios en las calles de la ciudad de México de 1956, pero nombrar a cada uno sale fuera de las expectativas de este estudio. Véase mapa con referencia numérica de cada *tlaxilacalli*.

La república de indios de Tenochtitlan

Se pueden identificar tres etapas respecto al gobierno indígena de la ciudad de México: la primera es el reconocimiento tácito que se hizo de la autoridad ejercida por Cuauhtémoc como último *hueytlahtoani* de Tenochtitlan. Cortés lo mantuvo en prisión, pues en sus palabras "he tenido preso teniéndole por hombre bullicioso".[22] No obstante, le fue reconocida su autoridad y muestra de ello es el documento conocido como la *Ordenanza del Señor Cuauhtémoc*, en donde deja en claro la frontera geográfica entre Tlatelolco y Tenochtitlan. [23] Otro ejemplo de su autoridad fue su participación en la expedición de Huey Molan o de las Hibueras. A dicho lugar acudió encabezando las huestes de los indios de Tenochtitlan, pero no regresó a México, ya que antes fue asesinado sin un juicio justo.[24] En su lugar gobernó, de forma interina, don Juan Velásquez Tlacotzin, *cihuacóatl* de Cuauhtémoc.[25] A su muerte fue nombrado don Pablo Xochiquetzin, en calidad de *cuauhtlato*, gobernante de menor rango que un *tlahtoani*.[26]

La segunda etapa va de 1528 hasta 1568, en donde propiamente se establece la república de indios de Tenochtitlan. Contaba con un gobernador nombrado por el virrey, alcaldes y regidores. Esta puede ser considerada una etapa de transición, debido a que los gobernadores tenían todavía sangre noble, y permanecían en el cargo hasta su muerte.

La tercera etapa, a partir de 1568, establece jueces gobernadores en Tenochtitlan. Esto significó la imposición, por parte de las autoridades virreinales, de una persona ajena en el gobierno de la ciudad de México, que provenía de otras poblaciones, como Tecamachalco, Azcapotzalco, etcétera. Este gobernador no tenía sangre noble, y permanecía en

[22] Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, 19a. ed., México, Porrúa, 2002 (Colección Sepan cuántos…, 7), Quinta carta de relación, 3 de septiembre de 1526, p. 297.

[23] *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, estudio de Perla Valle, paleografía y traducción del náhuatl de Rafael Tena, México, Gobierno del Distrito Federal, 2000. Margarita Vargas Betancourt hace en este volumen una alusión más amplia a este documento.

[24] Chimalpáhin menciona que Cuauhtémoc permaneció en el gobierno de México durante cuatro años, hasta su muerte en Hueimollan. "Séptima Relación", *op. cit.*, t. II, p. 167.

[25] El *cihuacóatl* era un cogobernador junto con el *tlahtoani* de México, que en algunos casos llegó a tener gran autoridad, como en el caso de Tlacaélel, que fue *cihuacóatl* de Moctezuma Ilhuicamina.

[26] El *cuauhtlato* no era de origen noble, aunque eran tenidos como gente principal, por su participación en guerra, y se consideraba como un gobernante interino hasta acordar un nuevo nombramiento de un miembro dinástico. James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 53.

su cargo sólo por un periodo no determinado, que podía extenderse durante dos o tres años.

Es importante añadir que, a partir del establecimiento formal de la república de indios en Tenochtitlan, anualmente eran elegidos dos alcaldes: un año provenían de San Sebastián Atzacualco y de San Juan Moyotlan, y otro de Santa María Cuepopan y de San Pablo Zoquiapan. No obstante, debían revisar asuntos de las cuatro parcialidades, de forma indistinta. Generalmente pertenecían a familias distinguidas, pues en la mayoría de los casos sus nombres eran antecedidos por el "don". No así los regidores, quienes eran más numerosos y casi siempre eran macehuales. Un documento publicado por Chávez Orozco, que antecede al *Códice Osuna*, demuestra que al menos entre 1555 y 1564 los regidores tenían apellidos indígenas, a diferencia de los alcaldes, que lo tenían hispanizado.[27] En 1565 había doce regidores y se nombraban a sí mismos como *pilli* poseedores de la ciudad.[28]

Por último, los indios de mediados del siglo XVI no tenían problema al definir la ciudad de México. En documentos escritos en náhuatl se hablaba del *altépetl* al referirse a la ciudad, o incluso incluían en el texto nahua la frase ciudad de México.

Ente dos mundos; el cambio conceptual en la legitimación de la tierra

Como sucede en muchas etapas, poco conocemos acerca del pensamiento del común del pueblo. Su "voz" se escucha casi siempre mediada por autoridades y gente vinculada al poder, dependiendo de los intereses de éstos. En el caso de los indios de la ciudad de México, hemos podido rastrear su voz y sentir a través de documentos en castellano y náhuatl, que se generaron a consecuencia de los conflictos de tierra, a partir de mediados de siglo XVI. Como ha mencionado en varias ocasiones Felipe Castro Gutiérrez, los indios se convirtieron en grandes pleitistas y los argumentos que esgrimieron para ganar sus demandas tienen mucho que ver con una adaptación de sus formas tradicionales de tenencia de la tierra, a una idea occidental de propiedad privada. Una gran parte de estos papeles han sido traducidos al castellano e incluidos en el libro *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI.*[29] Éstos, y otros más,

[27] *Códice Osuna. Reproducción facsimilar de la obra del mismo título editada en Madrid, 1878. Acompañada de 158 páginas inéditas encontradas en el Archivo General de la Nación (México) por el Prof. Luis Chávez Orozco*, México, ediciones del Instituto Indigenista Interamericano, 1947, p. 42-49.

[28] AGN, *Tierras*, v. 35, exp. 2. En Luis Reyes, *Documentos nahuas…*

[29] Luis Reyes, *Documentos nahuas…*

se encuentran en el ramo *Tierras* del Archivo General de la Nación, México. Asimismo, se han localizado infinidad de escrituras levantadas por indios y españoles ante escribanos del siglo XVI. Todo ello nos da bases para afirmar que los indios de la segunda generación después de la conquista trastocaron sus conceptos respecto a la tenencia de la tierra y los manejaron dependiendo de sus intereses personales o de grupo. Los argumentos de la legitimación de tierra documentan el tránsito entre los conceptos antiguos y los españoles, así como el uso que se hacía tanto de las autoridades de república como las españolas.

Por falta de espacio, no se hará una revisión exhaustiva de todos los conceptos en que los indios basaron sus argumentaciones para legitimar la tierra; tan sólo se expondrán algunos casos significativos de ellos. El primer ejemplo proviene de la tierra que los nobles habían recibido de sus padres y abuelos, y que durante el periodo colonial fue identificada como tierra patrimonial o de patrimonio. En general, esta tierra era denominada como *pillalli* y quienes pertenecían a familias de linaje en Tenochtitlan las defendieron ante las autoridades con base en derechos ancestrales. Éste fue el caso de don Luis de Santa María, quien fue gobernador de México entre 1563 y 1565. El 2 de noviembre de 1563 demandó ser amparado en unas tierras que tenía, junto con su hermano, en el barrio de Coatlán, en San Sebastián. Éstas las habían recibido de su abuelo Ahuitzotzin, quien había sido *tlatohuani* de México, así como de su padre Acamapichtli. En efecto, don Luis era de estirpe noble y fue el último de los gobernadores de México que tuvo tal calidad.[30] En su argumentación hace una clara definición de la tierra patrimonial:

> Y nuestra tierra […] es precisamente nuestro bien, es nuestro patrimonio. Y en razón de que siempre hemos tenido nuestra tierra y de que toda la gente sabe que es de nuestra propiedad la tierra, que nos la dejaron nuestro abuelo, y nuestro padre Acamapichtzin y existen testigo [*sic*] cuyo dicho aquí está mencionado con el que confirma que las tierras es nuestro bien…[31]

Es evidente que en esta declaración se pone como sinónimo de tierra patrimonial la propiedad, y como origen de ésta, la nobleza de su familia. Es muy significativo que la manera de demostrar la pertenencia a determinada familia era a través del reconocimiento de los indios del barrio en cuestión, por lo que se puede suponer que en tiempos

[30] A pesar de tener sangre noble, recibió el apelativo de Nanacacipac, debido a que había sido débil al aceptar el cobro de tributos sobre los mexicas.Chimalpáhin, *op. cit.*, v. II, Séptima Relación, p. 217.

[31] AGN, *Tierras*, v. 22, 1a. parte, exp. 2, f. 4 y ss. Este litigo se encuentra en *Documentos nauas…*

prehispánicos bastaba la palabra para respetar las tierras patrimoniales. Don Luis de Santa María temía que ciertos españoles se le entrometieran en ellas, por lo que decide obtener una legitimación oficial. Las autoridades indígenas recibieron testificaciones de personas de más de ochenta años, quienes avalan los dichos del gobernador, por lo que le son reconocidas como de su patrimonio pocos días después. Además, don Luis recibe confirmación de su propiedad de manos del virrey el día 30 de noviembre de 1563. Ante la presencia del escribano Antonio Alonso y mediante el intérprete de la Audiencia de México, se le dio posesión de un pedazo de tierra en donde cabían 12 solares, poco más o menos ("pues era suyo y de su patrimonio"), bajo la forma tradicional de cesión de merced, tomando de la mano al beneficiario, paseándose por ellas, tirando piedras, y echando fuera a quienes las ocupaban ilegalmente.[32] En este caso, obtiene la legitimación tanto por el lado de los indios como por el de los españoles.

Un segundo tipo de tierra patrimonial aceptada en tiempos hispanos fue la que se obtuvo por premio de manos de lo señores de Tenochtitlan. En este rubro se encuentran las tierras que pelearon un grupo de indios de la ciudad de México, testimonio contenido en el *Códice Cozcatzin*. Entre sus argumentos hay una clara definición del concepto de tierra *pillalli*:

> Nos, los indios naturales desta ciudad de México desta Nueba España, parecemos ante vuestra señoría ilustrísima y decimos que abrá quince años, poco más o menos, […] fuimos desposeídos todos los contenidos en estas pinturas atrás puestas y escritos de nuestras tierras y posesiones que nuestros visabuelos y abuelos y padres poseyeron y cultivaron y adquirieron con justo título y harto trabajo de sus personas, ciento y treinta y tres años; a las quales tierras el señor príncipe Itzcohuatzin rey dio y repartió a nuestros antepasados por iguales partes y siempre las tubieron y gozaron, como patrimonio y casa propia…[33]

En este caso, la legitimidad proviene de una cesión por parte de Izcoatl, quien fue señor de Tenochtitlan, y que en 1428 encabezó la conquista de los pueblos que habían pertenecido anteriormente a Azcapotzalco. Durán recuerda que a raíz de esa guerra se repartieron tierras a varios señores*:*

> ellos [los mexicas] fueron a Azcaputzalco y se entregaron en las tierras de él [de Maxtlaton)] y las repartieron entre sí, dando lo primero y

[32] Archivo Histórico de Notarías de la ciudad de México (en adelante AHNCM), Escribano Antonio Alonso, lib. 2, f. 403-403v (foliado actual 617-618), 3 de diciembre de 1563.

[33] *Códice Cozcatzin*, p. 94.

> mejor y más principal a la corona real, señalándole tierras de señorío y patrimonial. Luego, entre sí los señores, y lo tercero, repartieron a los barrios, tantas brazas a cada barrio, para el culto de sus dioses [...] Y de esta manera vinieron a tener los señores de México y de las demás provincias tierras realengas y tierras de señorío y tierras de los barrios, que eran comunes de aquellas comunidades, de donde los hijos, por sucesión, venían a tener tierras patrimoniales y habidas por tiranía y por guerras injustas.[34]

Una gran parte de las tierras descritas se encontraban en las cercanías del cerro del Tepeyac. No obstante, quienes las reclamaban vivían en la ciudad de México y demandaron el reconocimiento de sus tierras ante las autoridades de Tenochtitlan. Por los precisos datos que aporta esta fuente, es muy probable que, en efecto, sean tierras de *pillalli* identificadas como patrimoniales.

Otro tipo de tierra patrimonial que tuvo argumentos de ambas tradiciones es la que tuvo su origen en los servicios prestados a la Corona. Era una costumbre premiar con tierras a los guerreros que se distinguían en la guerra se retomó para apoyar las campañas de conquista y colonización, como sucedió con la expedición de las Hibueras o Huey Mollan, ya mencionada. Varios indios que participaron en ella recibieron tierras fuera de la ciudad, las cuales heredaron a sus descendientes. Algunos de éstos tuvieron que legitimarlas a través de pleitos legales, como el que presentaron María Teccho y Marina Tlacohch, naturales del barrio de San Sebastián. En la información recabada por oficiales de república en 1558, y con mandato del oidor Alonso de Zorita, se indicaba que el padre de María Teccho, llamado Atlixiliuhqui, había recibido esas tierras por su participación en la guerra de Huey Molan. María Teccho afirmaba que las tierras las había tenido primero su padre y luego ella, y que esta situación había permanecido por 40 años. Según María y los testigos, la pretensión de hacerse de las tierras por parte de Marina Tlacohch era falsa, ya que se afirmaba que "no es su tierra, no es su propiedad".[35] Entre los testigos estaban varios vecinos de San Sebastián que también habían recibido este tipo de premio, e incluso algunos naturales de Atlixcoayan (¿tal vez Atlixco?) que afirmaban haber sido *mayeque*[36]

[34] Diego Durán, *op. cit.*, v. II, p. 83. Respecto a las tierras aquí mencionadas como tierras para sus dioses, Fernando Alvarado Tezozómoc menciona que las tierras de Azcapotzalco que se repartieron entre los capitanes, existían algunas que dedicaron a los *dioses de sus barrios, que del fruto de ellas se sacase para las ofrendas de sahumerio."* Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, México, Porrúa, 1980, p. 253.

[35] AGN, *Tierras*, v. 20, 2a. parte, exp. 4. *Documentos nauas...*

[36] Los *mayeque* eran trabajadores que no pertenecían al *calpulli* y que, por lo tanto, no tenían derecho a recibir una parcela del pueblo. Los *mayeque* son denominados frecuentemente

del padre de María. Esta también es tierra *pillalli*, que fue equivalente a propiedad, a tierra patrimonial por premio de guerra.[37]

Tenemos un caso más de tierra patrimonial de la cual no tenemos duda, y es la que Ana Tepi, del barrio de San Juan Moyotlan, recibió de su esposo Lázaro Pantecatl. Los terrenos que demandaba Ana Tepi se encontraban en Tula, y tenían una extensión de ochenta camellones de ochenta brazas por veinte. En el testamento de su esposo, realizado en 1551, se mencionan otras tierras en lugares dispersos. Pero lo importante viene al final del documento, pues se afirma que "todas las dichas tierras aquí nombradas me hizo merced dellas nuestro gobernador (*tlahtoani*) don Diego de San Francisco".[38] Esta aseveración nos hace pensar que ciertas prácticas y atribuciones que se tenían en el periodo prehispánico se siguieron haciendo después de la conquista, como el reparto de tierras por servicios prestados. Aunque el documento no explica los motivos por los cuales se dio esta cesión, los argumentos de Ana Tepi fueron suficientes para que las tierras en cuestión fueran reconocidas como tierra patrimonial, recibiendo la posesión en presencia de los alcaldes don Luis de Paz y don Martín Alejandro.[39]

En los casos anteriores, no hay duda de que se trata de tierra patrimonial, que se tradujo en propiedad privada. Pero existe un grupo muy numeroso de documentos en que no se puede afirmar si se trata de *pillalli* o de *calpullalli*. Casi todos coinciden en que las tierras las recibieron de sus padres y abuelos y que siempre las tuvieron. Por ejemplo, en el litigio emprendido por Juana Francisca en 1576, del barrio de San Sebastián, los testigos reconocieron ante los *tlaxilacalleque*,[40] que esas tierras se las habían dejado "su agüelo y agüela que ha muchos años que murieron…"[41] De forma semejante argumentó en 1569 María Tiacapan, de San Sebastián Zacatla, afirmando que las casas que estaban en litigio "eran de mi marido Juan Bautista ya difunto, las cuales hubo y heredó de su madre y abuela porque ansí lo repartió y mandó en dichas casas".[42]

Por último, está el caso de Pablo Macuex y su mujer Ana Papan, quienes pidieron que se les reconociera las tierras que tenían en el ba-

como renteros, pues tenían la obligación de tributar a señor que tenía la tierra, a cambio de tener un lugar para vivir.

[37] Es muy significativo lo que atestiguó Thoribio Chichimeca, de San Sebastián Zacatla: *Atlixchliuhquin vino a tomarla (la tierra) hace cuarenta años ellos, los mexica de las cuatro partes, la dieron: coua, Yuitzin, Tlacotzin y Tetliacantzin ellos dieron a Teztin y a Atlixeliuhqui.*

[38] Don Diego de San Francisco fue gobernador de México de 1541 a 1554.

[39] AGN, *Tierras*, v. 20, 1a. parte, exp. 3.

[40] Los *tlaxilacalleque* eran autoridades locales que se encargaban de velar que todos los indios del *tlaxilacalli* tuvieran su sementera familiar.

[41] AGN, *Tierras*, v. 48, exp. 4. *Documentos nauas…*

[42] AGN, *Tierras*, v. 30, exp. 1. *Documentos nauas…*

rrio de San Pablo Tlachchitilan. Pablo afirmaba que las había recibido de un tío suyo, "por las buenas obras que le había hecho". Según algunos de los testigos, entre los servicios que había prestado a esas tierras era haber tapado con muchos céspedes una zona que antes estaba llena de agua. Esto no es otra cosa que haber hecho chinampas para habilitarla en tierra de cultivo.[43]

Es un hecho que durante el periodo colonial temprano, la tierra patrimonial, así como la recibida por méritos diversos, llegó a ser equivalente a propiedad privada. James Lockhart afirma, como un principio general de la tenencia de la tierra nahua, que mientras más tiempo hubiera permanecido un terreno en las mismas manos, es decir, mientras más alejada estuviera de la asignación original, sus poseedores tendrían un poder ilimitado sobre ella.[44] Sin embargo, cabe resaltar que los mismos privilegios se tuvieron si se comprobaba que la tierra había sido recibida por servicios meritorios, aun en el propio periodo hispánico.

Entre dos mundos al interior de los barrios de indios

El interés de legitimar estas tierras haciendo uso de derechos ancestrales respondía a diversas necesidades: por un lado, los litigios solían enfrentar a miembros de una misma familia, quienes se demandaban entre sí para apoderarse de la tierra y las casas. Quienes enjuiciaban en primera instancia estos conflictos eran alcaldes y regidores, los cuales recibían diversas pruebas de ambas partes, entre las cuales era frecuente la presentación de pinturas elaboradas específicamente para ese fin.[45] Incluso se menciona que cada barrio contaba con una pintura en donde se diferenciaban los distintos tipos de tierra a través de diversos colores. Las pinturas estaban a cargo de un principal de cada barrio, y según Alonso de Zorita "tiene pintadas las suertes que son, y las lindes, e a dónde e con quien parten términos, y quien las labra, e las que tiene cada uno, y cuáles están vacas, y cuáles se han dado a españoles, y quien e cuándo e a quien las dieron, y van renovando siempre sus pinturas…"[46]

[43] AGN, *Tierras*, v. 55, exp. 5.

[44] James Lockhart, *op. cit.*, p. 233.

[45] Estos planos han sido utilizados en diversos trabajos de investigación, entre los que destaca Edward E. Calnek, "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", en Alejandra Moreno Toscano (coord.), *Ensayos sobre el desarrollo urbano de* México, México, SEP, 1974 (Sepsetentas, 143), p. 11-65 y Alejandro Alcántara, *op. cit.*

[46] Alonso de Zorita, "Breve y Sumaria Relación de los señores de Nueva España", en Morgan y Bandelier, *México Antiguo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Siglo XXI Editores, 2003, p. 480.

Sin embargo, a mediados del siglo XVI, existía un mercado de tierras al interior de los barrios, que se originó a partir del tránsito del concepto sobre la posesión de la tierra. En el periodo prehispánico y en los primeros años después de la conquista la tierra tenía para los indios tan sólo un valor de uso, pues de allí obtenían lo necesario para el pago de los tributos así como para su propio mantenimiento. Sin embargo, los españoles consideraban que la tierra tenía además un valor de cambio, es decir, representaba una mercancía que podía ser intercambiada a través de un beneficio monetario. Esta trasgresión sobre la tierra dio lugar a que los indios emprendieran muchos litigios para legitimar su posesión, y así poder venderla al mejor postor. Por ejemplo, en la declaración que hizo doña María de don Diego (*sic*) y don Pedro Dionisio, vecinos de San Pablo Teocaltitlan, ante don Luis de Santa María y los alcaldes don Antonio y don Martín, de la siguiente manera: "Decimos que son nuestras tierras [...] avemos por bien que como cosa nuestra se vendan con las demás que queremos vender". Su deseo era vendérselas a otros indios del mismo barrio, de quienes ya habían recibido 25 pesos.[47] Otros muchos indios recibieron permiso para vender sus tierras, como Sebastián Cagualatl de Santa María y Magdalena Xoco, su mujer, quienes solicitaron permiso para vender "una pequeña casa en el barrio que llaman Apanaya de Santa María la Redonda". Previamente habían pactado venderla a una española, doña Catalina de Ribera, viuda de Juan de Trigueros, por un precio de 55 pesos de oro común. Sus testigos fueron Juan de Aquino y Francisco Jiménez, indios principales del propio barrio de Santa María.[48]

Cuando las ventas las hacía un indio a un español, denominado usualmente como "vecino", se requería no sólo el permiso por parte de alcaldes y regidores indios, sino además la anuencia del alcalde ordinario de la ciudad de México. Éste valoraba los argumentos que presentaban los indios interesados en vender, dejando constancia de ello en las escrituras realizadas ante diversos escribanos reales. Muchas veces los argumentos que los indios daban hacían referencia a que las tierras en cuestión no les eran necesarias; así sucedió con las tierras que vendieron Baltasar Núñez, Juana Hernández, la mujer de éste, y Catalina Mali, indios del barrio de Santa María. Todos ellos adujeron que tenían otras casa en qué vivir, por lo cual se les dio permiso para venderlas a Gabriel López, con quien ya habían acordado un pago de 40 pesos de tepuzque.[49]

[47] AGN, *Tierras*, v. 22, 1a. parte, exp. 5. *Documentos nauas...*
[48] AHNCM, Escribano Antonio Alonso, lib. 4, f. 214 (328).
[49] AHNCM, Escribano Antonio Alonso, lib. 3, f. 142v-145 (1116-1121).

La gran cantidad de escrituras de venta que hay, tanto en el ramo *Tierras* del Archivo General de la Nación como en diversos libros notariales, dan idea de la gran demanda que hubo por solares dentro de los barrios de indios a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Su interés por participar en estas transacciones requería forzosamente la legitimación de sus tierras. Las visitas que hacían los alcaldes pudieron dar lugar a diversos actos de corrupción, a fin de favorecer a una o a otra parte en los litigios por tierra. En los cargos que se hicieron contra los alcaldes y regidores de la ciudad en marzo de 1564 se mencionaba que don Luis Huehuezca y Martín Cano, alcaldes, habían recibido 300 cacaos[50] y una cerradura de manos de un indio llamado Gabriel, con lo cual logró conservar la casa sobre la que tenía conflictos con otros indios. Asimismo, el indio Domingo Hernández acusó a los mismos alcaldes de haber visto que un indio llamado Miguel, del barrio de San Pablo, había otorgado dos pesos a los alcaldes Martín Cano y a Tlapaltécatl, así como un jarro de vino, con lo cual también obtuvo la legitimación de sus tierras.[51]

Don Luis de Santa María, quien fue gobernador de México entre 1563 y 1565, participó de forma muy activa en la compra-venta de terrenos en los barrios de indios. Como se ha mencionado, tenía algunas tierras patrimoniales que le fueron legitimadas por las autoridades indígenas y españolas. Pero de acuerdo con los *Anales de Juan Bautista*, en 1565, también compró una chinampa en Pochtlan y otros terrenos más "al pie de San Mateo".[52] Aunque no sabemos si esta operación la realizó de forma ilegal, es importante resaltar que lo hizo siendo gobernador, y que tal vez utilizó su cargo como una forma de presión para obtener una venta con condiciones más favorables.

El intercambio de tierras al interior de los barrios de indios no sólo se dio entre indios, o entre indios y españoles. También se realizaron transacciones entre españoles sobre tierras que antes habían comprado a indios. Por ejemplo, en febrero de 1583, Juan Bernal, estante de México, vendió a Diego de Torres Navarro, vecino de México, unas casas que estaban junto al Hospital Real de los Naturales y el mercado de San Juan, que previamente había comprado a diversos indios. Aunque no sabemos el monto de la primera operación, el precio de esta segunda

[50] A pesar de que una gran parte de los intercambios comerciales de esos años ya se llevaban a cabo con moneda española, el cacao todavía seguía siendo usado. En los *Anales de Juan Bautista* se menciona que en 1564 comenzó a escasear el cacao, y su equivalencia era 47 cacaos por medio tomín. Con la escasez llegó a ser 45 y luego 40 cacaos el medio tomín. Reyes García, *¿Cómo te confundes...*, p. 279.

[51] *Códice Osuna…*, *op. cit.*, p. 26 y 28.

[52] Reyes García, *¿Cómo te confundes?....*, p. 307.

venta ascendía a 1800 pesos de oro común.[53] Es muy probable que el precio de esta segunda transacción haya sido muy alto en comparación con el de la compra original a los indios, pero no tenemos evidencia de ello. Sin embargo, existen otros casos en que sí se demuestra esta fluctuación, como en la tierra que vendió Gabriel Moysén, de barrio de San Juan, de oficio cardador, en noviembre de 1567, al español Francisco Martín, con permiso otorgado por don Leonel de Cervantes, alcalde ordinario de México. Se trataba de un pedazo de tierra en el barrio de Nacaltitlan, con un camellón y un temascal, por valor de 15 pesos de oro común.[54] En julio de 1569, el propio Francisco Martín vendió ese mismo terreno a Rafaela Guzmán, vecina de México, junto con otra casa más que había comprado a otros indios tejedores. El precio de venta fue de 132 pesos y 4 tomines.[55]

Es un hecho que los españoles vivían y convivían con los indios al tener casas y tierras dentro de los barrios. La descripción de las colindancias de terrenos susceptibles de venta son un reflejo de esta situación. Por ejemplo, la tierra que vendió Andrés Ochoa en el barrio de San Juan Moyotlan, tenía por vecinos a Pablo, indio trompetero y Marta, india chilera.[56] En otros casos los colindantes tenían orígenes muy diversos, como los de la tierra de Antonio Gómez, sastre, quien tenía su casa en el barrio de Ocoquezcontitlan, y estaba junto a las casas de la mestiza María Jiménez, las de Pedro, indio herrero, y las de Juan García, indio regidor. Por enfrente se encontraba la casa del negro Juan Vizcaíno.[57] Cuando se suscitaba algún problema con estos españoles avecindados en los barrios, las autoridades indígenas podían dar la solución, como sucedió en 1565, cuando el gobernador don Luis de Santa María, los dos alcaldes y los doce regidores de la ciudad de México, recibieron permiso de parte del presidente de la Real Audiencia, el doctor Ceynos, a fin de determinar lo que debía hacerse con unas tierras que habían pertenecido al español Amador Mangoro, en las afueras del mercado de San Juan. La república de indios dio posesión a la señora María Rodríguez, su viuda, procediendo a clavar las estacas en señal de delimitación del terreno. Este proceso se hizo "ante muchos españoles habitantes de allá".[58]

Como se ha visto, desde la segunda mitad del siglo XVI, indios y no indios vivían y convivían cotidianamente en los barrios de la ciudad de México. Los intereses económicos respecto a la venta de tierras es

[53] AHNCM, Escribano Juan Pérez de Rivera, lib. 1, f. 85v-86.
[54] AHNCM, Escribano Antonio Alonso, lib. 3, f. 285-287v.
[55] AHNCM, Escribano Antonio Alonso, lib. 3, f. 692-293v.
[56] AHNCM, Escribano Juan Pérez de Rivera, lib. 1, f. 255v-256v.
[57] AHNCM, Escribano Antonio Alonso, lib. 7, f. 714v-716.
[58] AGN, *Tierras*, v. 35, exp. 2, *Documentos nauas…*

un reflejo de que los conceptos indígenas originales fueron trastocados por el concepto occidental del uso y cambio de la tierra.

Hombres de los dos mundos. El caso de los indios artesanos

Hasta ahora se han ilustrado distintas formas en las cuales los indios transitaron entre el mundo indígena y el español. Los documentos con los cuales legitimaron sus posesiones de tierra, dan evidencia de la adaptación y adopción de las formas mentales de un mundo a otro, lo cual les permitió entrar en un mercado de tierras desde etapas muy tempranas. Una consecuencia de la venta de tierras en los barrios fue la convivencia que sostuvieron los indios con los llamados "vecinos" (españoles, mestizos, negros y mulatos). Sin embargo, dentro de barrios hay que destacar un grupo que simboliza a estos indios que convivían estrechamente con todo tipo de habitantes de la ciudad: los artesanos.

Cabe recordar que, desde su llegada a México, los franciscanos se dieron a la tarea de introducir a los indios a los nuevos parámetros que exigía la vida occidental. Además de la evangelización propiamente dicha, la enseñanza de artes y oficios significó adentrar a los indios en las necesidades que traía una nueva forma de vida. Fray Pedro de Gante fue quien comenzó a enseñar a los indios los artes y oficios de los españoles, aprovechando sus notorias facultades manuales. Fray Juan de Torquemada menciona que esta primera enseñanza se realizaba en la capilla y cuartos especiales, donde aprendieron los que llamaba "oficios más comunes, como de sastres, zapateros, carpinteros, herreros, pintores y otros…"[59]

En los documentos referentes a compra-venta de tierras en los barrios es muy notoria la presencia de los indios artesanos. Su actividad los distinguía de los demás: se hablaba, por ejemplo, de Pedro, indio zapatero,[60] de Pedro, indio herrero,[61] o de Sebastián García, indio panadero.[62] Motolinia expresaba la destreza que llegaron a tener los indios artesanos: los zapateros hacían zapatos, borceguíes, pantuflos y chapines de mujeres "y todo lo demás que se hace en España". Pero quienes más se distinguían eran los sastres, pues los sayos, capas, calzas y jubones que realizaba eran tan bien hechos como las de Castilla.[63] Este autor

[59] Torquemada, *op. cit.*, v. III, p. 211.

[60] AHNCM, Escribano Antonio Alonso, lib. 7, f. 426-427. 23 de octubre de 1578.

[61] AHNCM, Escribano Antonio Alonso, lib. 4, f. 99v-101 (205 v-207). 11 de junio de 1571.

[62] AHNCM, Escribano Juan Pérez de Rivera, lib. de protocolos 1 (821), 26 de septiembre de 1584.

[63] Motolinia, *op. cit.*, p. 172-173.

menciona que sus prendas eran usadas principalmente por españoles, lo cual implica la constante relación que tenían con la clientela.

El constante ir y venir de los artesanos, así como el contacto que tuvieron con los vecinos de la ciudad, los hizo llegar a ocupar un lugar especial en la sociedad. Como ejemplo de ello, se encuentra la delegación que formaron en septiembre de 1564 los pintores, orfebres y zapateros, junto con los *tlaxilacalleque* ante el oidor Ceynos, con la finalidad de lograr un acuerdo respecto al monto de los tributos de la ciudad.[64]

La convivencia de los artesanos con los españoles, así como sus actitudes entre los demás indios, no siempre fue bien recibida por los mismos indios. Cabe mencionar que algunos artesanos encabezaron diversas acusaciones contra el gobernador, alcaldes y regidores de la ciudad, en el año de 1566. En opinión de Juan Bautista, indio pintor, los sastres habían emprendido acciones de rebeldía debido a que pretendía ocupar la alcaldía de la ciudad.[65] Los argumentos que esgrimió don Joan Cano en su defensa y la de los otros alcaldes, eran que los sastres, panaderos e indios de otros oficios, eran "gente advenediza, de malas costumbres, sediciosos y escandalosos, amancebados, borrachos, que por sus delitos han de ser muchas veces castigados por los alcaldes de mis partes…"[66] En ambas fuentes se califica de forma muy negativa a los indios artesanos, en especial a sastres y panaderos, debido a su pretensión de hacer a un lado a los alcaldes indios de la ciudad, lo cual muy probablemente es una reflejo más de los cambios en las concepciones que trajo consigo la relación con los criterios occidentales. Sin embargo, considero que la actitud de los indios artesanos es una muestra más del cambio de concepción que se presentaron como fruto de la convivencia con los españoles. El aprendizaje de oficios que respondían a las necesidades que tenían los españoles (como sastres, panaderos y zapateros) los hizo entender tanto los conceptos de los indios como de los occidentales, es decir, los hizo dueños de ambos mundos.

Conclusión

Como se ha visto en este trabajo, los indios de la ciudad de México de la segunda mitad del siglo XVI transitaron entre el mundo indígena y el español, tanto en sus conceptos como en hechos evidentes. Fueron

[64] Reyes García, *¿Cómo te confundes…*, p. 287.

[65] *Ibid.*, p. 139.

[66] *Códice Osuna….*, p. 32-33. Quienes encabezaron las acusaciones contra la república de indios de México en 1566 fueron Juan Daniel, panadero, Pedro Macías, sastre, y Mateo Suárez, zapatero.

miembros de la segunda generación después de la conquista, y por ello, su adaptación a los criterios españoles fue mucho más profunda que la de sus padres. Sin embargo, no se desligaron por completo de la tradición de sus antecesores. La transformación, adaptación y adopción de los criterios occidentales se dio de forma paulatina, lo cual se ve plenamente reflejado en los argumentos que se presentaron en la defensa de la tierra. Muchas veces éstos tenían que ver con la idea de tierra patrimonial, la cual se sustentaba por la tradición de la tenencia de la tierra que habían recibido de sus padres y abuelos. Es decir, su patrimonio tenía sus cimientos en la época precolonial. Sin embargo, en otros casos, los motivos de la tenencia de la tierra se adaptaron a las formas de retribución que utilizó la Corona para quienes apoyaron las campañas de conquista. Pero lo que más llama la atención en el tránsito de un mundo cultural a otro, es que las ventas de tierra que los indios hicieron entre ellos o a españoles reflejan el cambio que se dio respecto al beneficio de la tierra. El traspaso del valor de uso, que se había tenido en tiempos precoloniales, al valor de cambio, fue la base para la llegada de personas de distintos grupos sociales a los barrios de la ciudad de México. La presencia de no indios dentro de los barrios fue fruto del valor monetario con el que se comenzó a ver la tenencia de la tierra. Los indios no dudaron en vender sus casas y solares, lo cual trajo una convivencia entre todos los grupos mucho más estrecha de lo que se pensaba. La relación que mantuvieron los indios artesanos con el mundo español fue aún más profunda que la que sostuvieron los demás indios. Al realizar actividades encaminadas a satisfacer las necesidades de los españoles, los artesanos se hicieron dueños de ambos mundos. Inclusive llegaron a poner en entredicho a sus propias autoridades, rompiendo con ello un tradicional respeto a los miembros del gobierno indígena. Todo ello pone de manifiesto que los indios que habitaron los barrios de la ciudad de México a mediados del siglo XVI estuvieron mucho más relacionados con los conceptos y las conductas de los españoles y otros grupos sociales que lo que se había planeado al ubicarlos en las afueras de la traza española. Así, el tránsito de los indios dentro de la ciudad no sólo se realizó de forma física, sino también en el nivel cultural.

MIGRANTES Y EXTRAVAGANTES. INDIOS DE LA PERIFERIA EN LA CIUDAD DE MÉXICO DURANTE LOS SIGLOS XVI-XVII

TOMÁS JALPA FLORES
Biblioteca Nacional de Antropología e Historia

En 1592, los naturales de la cabecera de Tlalmanalco acudieron ante las autoridades españolas de la ciudad de México para pedir auxilio y localizar a "muchos indios" que se habían refugiado allí. Las autoridades virreinales enviaron un mandamiento que iba acompañado por una "memoria" que se entregó a don Antonio Valeriano, juez gobernador de la parte indígena para que le sirviera de ayuda y poder buscar a los naturales huidos.[1] Es probable que la memoria fuera un padrón indígena, elaborado por los *tlacuiloque* de Tlalmanalco, donde se daba cuenta de las personas requeridas, sus nombres y características. Para tener una idea de este tipo de documentos tenemos dos ejemplos: la *Matrícula de Huexotzinco* y el *Códice Valeriano* que consisten en recuentos de población organizados por unidades espaciales, y los personajes se describen por su nombre u oficio, su condición social: casado, soltero, viudos y viudas. En ellos se da cuenta del número de habitantes, especialmente tributarios de cada unidad espacial, las personas muertas, huidas y advenedizas.[2] Independientemente de su contenido, y para los fines con que fueron elaborados, lo que importa destacar es el empleo de estos documentos con diferentes propósitos. En teoría, gracias a estos registros era posible tener un control sobre la población, los espacios habitacionales y una forma eficaz de ejercer la policía en cada lugar. En las poblaciones rurales es probable que estos documentos fueran funcionales para tales propósitos; sin embargo, en las ciudades la situación fue más complicada a medida que aumentó la población y crecieron las zonas habitadas por indígenas.

[1] Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Indios*, v. 6, primera parte, exp. 203, f. 52.

[2] *Matrícula de Huexotzinco*, Biblioteca Nacional de Francia (en adelante, BNF), n. 387; *Códice Valeriano*, BNF, n. 376.

¿Qué tan útil podía ser este documento al juez gobernador para poder realizar la búsqueda de los indígenas que habían llegado a la ciudad? ¿Era posible detectarlos entre los residentes de los diferentes barrios? ¿Los barrios de la ciudad operaban de forma similar a los espacios rurales donde los habitantes se conocían entre sí y había cierto control? O bien, ¿eran espacios que estaban en vías de transformación debido al incremento de su población y era posible perderse en el anonimato? Lo que es indudable es que a fines del siglo XVI la ciudad de México parecía ser uno de los focos de atracción de los naturales de las zonas periféricas de la cuenca, y los trastornos provocados por las epidemias, la política de congregación de pueblos, el despojo de tierras y la implantación del sistema de repartimiento fueron algunas de las causas que modificaron las antiguas estructuras y el sistema de vida de las poblaciones indígenas, motivándolos a abandonar sus lugares de origen para refugiarse en las ciudades.[3] Taylor destaca que aunque en la época prehispánica la sociedad estaba acostumbrada a moverse de un sitio a otro, en la época colonial el flujo se incrementó y tomó otras direcciones.[4] Pero ¿las ciudades eran en realidad los principales focos de atracción?

En este trabajo pretendo señalar algunos aspectos de las relaciones que establecieron los indios de las zonas periféricas con la ciudad de México durante los dos primeros siglos de la época colonial, que permiten considerar las características del flujo de población. El espacio estudiado es la región oriente de la cuenca de México, que comprendía la provincia de Chalco. La cuestión que se aborda es la movilidad y migración hacia la metrópoli, entendiendo por movilidad el desplazamiento ocasional o continuo de los naturales sin desvincularse de sus sitios de origen, y el de migración por el abandono temporal o permanente de los mismos hacia la urbe.

Un aspecto que conviene tener presente es la relativa cercanía de la región con la ciudad de México, así como su contacto con otras regiones, en especial con el valle poblano tlaxcalteca y el de Cuernavaca-Cuautla. Como punto intermedio entre la ciudad de México y Puebla, la región de Chalco fue uno de los puentes que facilitó el intercambio y la comunicación de los habitantes de la cuenca y la trasmontaña. Su cercanía con la ciudad, amén de las redes de comunicación terrestre y el transporte acuático, propició una gran dinámica y movimiento de

[3] Norman y Taylor consideran que la conquista propició una desestabilidad emocional; un "desempleo psicológico", al perderse muchas de las expectativas de la sociedad, desequilibrio personal, incertidumbre y pérdida de incentivos. Norman Martin, *Los vagabundos en la Nueva España. Siglo XVI*, México, Jus, 1957, p. 133; William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 33.

[4] Taylor, *op. cit.*, p. 33.

población en la época prehispánica y durante la colonial.[5] Si bien, otras regiones participaron de una intensa actividad, la peculiaridad de esta porción de la cuenca se caracterizó por tener una mayor dinámica.

Aunque la región estuvo en contacto con los otros espacios, mi interés en este estudio se centra en analizar los vínculos de los naturales de Chalco con la ciudad de México, señalando su importancia como centro receptor, pero sin aseverar que fuera uno de los focos importantes y el único polo de atracción de la población rural. En otros trabajos he destacado el carácter interregional de las relaciones de los naturales de la región y la importancia de las redes de intercambio que se construyeron no sólo hacia la ciudad de México, sino también a otros puntos como la ciudad de Puebla, Tlaxcala, Cuautla, Cuernavaca, Oaxaca, los centros mineros de Pachuca y Taxco, la Montaña de Guerrero y el valle de Toluca.[6] Estos vínculos facilitaron el movimiento de la población indígena y su traslado a determinados lugares con los que tenían estrechas relaciones.

Un aspecto que debe considerarse es que las regiones periféricas de la ciudad de México constituyeron importantes fuentes de abasto de productos y mano de obra a la metrópoli novohispana en las diferentes etapas de su construcción. Las necesidades materiales, a partir de la política de abasto, construyeron redes de intercambio entre ciertos lugares y algunas instituciones metropolitanas. La forma en que los naturales de la periferia entraron en contacto con los distintos sectores que integraban el tejido social de la ciudad muestra la permanencia o fragilidad de estos vínculos, pues algunos respondían a las necesidades inmediatas mientras que otros se hicieron permanentes. Por ejemplo, los naturales acudían por obligación a trabajar en las obras del desagüe y mantenimiento de la ciudad, pero al terminar su compromiso regresaban a su lugar de origen sin tener mayor contacto con sus habitantes, mientras otros que abastecían a los conventos y particulares permanecían por más tiempo y tenían relaciones más duraderas.

[5] Por ejemplo, la distancia entre la ciudad de México el pueblo de Chalco era de seis leguas, de Chalco a Tlalmanalco dos leguas, y de Tlalmanalco a Calpan seis, de manera que un viaje de la ciudad de México, pasando la Sierra Nevada y llegar a Calpan, eran catorce leguas que podían transitarse en cuatro días, aproximadamente. La distancia del embarcadero de Chalco o Ayotzingo a las cabeceras de la provincia iba de dos a seis leguas. Antonio de Ciudad Real, *Tratado docto y curioso...*, *op. cit.*, p. 106, 107; 222-223; Motolinía, *Memoriales*, p. 185; Gemelli, *Viaje a la Nueva España*, p. 218, 220; Vetancourt, *op. cit.*, p. 169, 220; *Códice Franciscano*, v. 2, p. 10; Cortés, *Cartas de relación*, p. 48, 49; De Chalco a la venta de Texmelucan eran aproximadamente 13 leguas. López de Velasco, *Geografía y descripción Universal*, p. 192, 193.

[6] Tomás Jalpa Flores, *La sociedad indígena en la región de Chalco, siglos XVI-XVII* (tesis doctoral), México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005, p. 1-14.

Sin embargo, la manera en que se construyeron las redes de comunicación entre los indios de la periferia y los habitantes de la ciudad de México responde a aspectos que van más allá de los meramente económicos. Los estudios sobre migración han destacado el factor económico como uno de los fundamentales que explican el movimiento de población, considerando como secundarios: la necesidad de escapar de problemas socioeconómicos, en especial en condiciones de hambre y epidemia; el deseo de beneficiarse de servicios percibidos en los centros urbanos y la apertura general de comunidades cerradas de indios hacia influencias culturales de una sociedad mestiza.[7] Si bien estos aspectos son importantes para considerar el fenómeno de la migración, es preciso acercarse a estos procesos desde diferentes ángulos que nos permitan comprender el movimiento de la población. En el caso de los pueblos de la cuenca de México es indiscutible que su cercanía con la ciudad agregó otros mecanismos que rigieron el flujo de la población. Uno de ellos fue la facilidad de transitar entre la urbe y el campo. Este vínculo permanente entre la ciudad y la periferia propició que la sociedad rural no estableciera una dependencia plena con la metrópoli.

Pero ¿quiénes migraban? Desde luego que no toda la población podía hacerlo, muchos no tenían necesidad ni obligación de salir de su lugar. Si consideramos al sector vinculado a la tierra, el factor económico no era el motor principal que los motivara a ocurrir a la ciudad, pues sus requerimientos básicos eran cubiertos por los productos que les brindaba el campo y los recursos de su entorno. La sociedad rural estaba vinculada a sus espacios; había un sentido de pertenencia pero también aspectos prácticos que los mantenían atados a su lugar de origen. Por ejemplo, los agricultores, dedicados al cultivo de la tierra, debido a sus actividades estaban obligados a permanecer más tiempo en ella. La preparación de la tierra, la siembra, escarda y otros trabajos los mantenían atados al campo por lo menos ocho meses, de febrero a septiembre. Otra actividad que los retuvo fue la ganadería. En la época colonial la población indígena incorporó a su economía ganado mayor y menor así como aves de corral que requerían de cuidado; los animales obligaban por lo menos a un miembro de la familia a permanecer en su tierra. Por esta razón es de suponer que este sector tenía poca movilidad. Solía desplazarse poco y en ocasiones lo hacía sólo en las

[7] El fenómeno de la migración se ha estudiado considerando el factor económico como uno de los elementos de mayor peso en la movilidad de la población. Para una revisión de los principales lineamientos seguidos por las investigaciones sobre migración, véase David Robinson "Patrones de migración en Michoacán en el siglo XVIII. Datos y metodologías", en Thomas Calvo y Gustavo López, *Movimientos de población en el occidente de México*, El Colegio de Michoacán, CEMCA, 1988, p. 169-185.

grandes fiestas. De acuerdo con la información disponible se puede suponer que era un sector con poca movilidad, centrando su interés en las actividades cotidianas. Cuando era necesario arreglar asuntos de índole jurídica, que los obligaran a desplazarse, no lo hacían ellos. Para eso estaban las autoridades que tenían esa comisión; de manera que la población actuaba como lo que era: una corporación representada por sus autoridades ante el gobierno español.[8] Los numerosos ejemplos por litigios de tierra nos muestran las obligaciones de las autoridades para realizar estas diligencias. Por tal motivo estaban liberados de trabajar su tierra durante su gestión y se les destinaba un monto para sus viajes y manutención.[9]

Dentro del grupo vinculado con la tierra, los que tenían mayor movilidad eran los renteros, que necesitaban desplazarse cuando requerían proveerse de otros productos para subsistir, pues las tierras destinadas eran pocas e insuficientes para cubrir sus necesidades elementales. En la provincia de Chalco muchos asentamientos existían en estas condiciones y la tierra que les otorgaban los señores consistían en pequeñas parcelas de 20 × 20 brazas o sea 0.11 hectáreas, insuficiente para el sostenimiento de una familia.[10] Tampoco tenían acceso a los bosques y la laguna por lo que se veían obligados a obtener los productos en otras partes. Sin embargo, para ellos la ciudad no era un sitio que ofreciera esa posibilidad de subsistir, por lo que sus expectativas siempre estaban en el ámbito rural.

Los sectores que no tenían apego a la tierra eran los que presentaban más movilidad; entre ellos podemos mencionar a mercaderes, artesanos, arrieros y transportistas. Eran grupos con otras expectativas de vida; tenían un conocimiento más amplio de los territorios y su contacto con los diferentes sectores de la sociedad les facilitaba un mayor proceso de aculturación y más posibilidades de comunicación con ellos. Desde la época prehispánica los naturales de la región de Chalco estuvieron en contacto con la ciudad de México-Tenochtitlan. Las redes de comercio vincularon a los pueblos de la montaña y la zona lacustre con la ciudad de México; a los embarcaderos llegaba la madera y el maíz procedente de los bosques y los valles, que eran trasladados por los habitantes de los pueblos lacustres que tenían mayor contacto con los residentes de la urbe y eran el puente entre ésta y los pueblos del somontano. En la época colonial los comerciantes, arrieros y transpor-

[8] José Gabino Castillo Flores, *En el nombre de Dios... Actitudes ante la muerte: una aproximación a la práctica testamentaria en Xalapa (1700-1750)*, México, Universidad Veracruzana, 2006, p. 99.

[9] Jalpa Flores, *op. cit.*

[10] AGN, *Tierras*, v. 1768, exp. 1, f. 14; *Indios*, v. 3, exp. 58, f. 14.

tistas eran los sectores que tenía contacto con la elite y los principales espacios de la ciudad; su radio de acción eran los tianguis, los puertos, las garitas y los barrios de indios. Eran los intermediarios entre los productores y los consumidores. Los productos llegaban vía el tributo, cuando era en especie, o las obligaciones impuestas a los pueblos. Aunque un amplio sector de la sociedad indígena trasladaba sus productos a la ciudad de México, como por ejemplo, los leñadores, madereros, carboneros y neveros, que los bajaban de los montes y los llevaban a las casas de la ciudad de México, el grueso de la población los dejaba en los puertos de Chalco y Ayotzingo para que los transportistas los embarcaran a la ciudad.[11]

No obstante, esto no impedía el contacto de los naturales con los habitantes de la ciudad. Varios conventos tenían trato con los asentistas quienes obligaban a los indígenas a llevar los materiales a la ciudad. Los habitantes de la zona lacustre traficaban con pasto para el ganado, pescado fresco y agua, comercializándolos en los tianguis y de casa en casa; tanto hombres como mujeres participaban en estas actividades. Los remeros trasladaban el maíz hacia la alhóndiga, las vigas hacia los conventos que lo requerían, estableciendo contacto con los funcionarios y los vecinos de los alrededores, que estaban acostumbrados a convivir con ellos. Muchos descansaban cerca de los lugares después de más de ocho horas de viaje nocturno. Eran comunes las redes de amistad y compadrazgo entre este sector y los habitantes de las garitas y los arrabales. Algunos comerciantes sabían dónde adquirir los materiales requeridos, como ocurría con un comprador de obras de teatro que las obtenía en la plaza del Baratillo y las llevaba a vender a Amecameca, Ozumba, Yecapixtla, Texmelucan y varios pueblos del valle poblano, donde se traducían al náhuatl.[12] Tal parece que los naturales tenían un conocimiento preciso de la ciudad y estaban acostumbrados a desplazarse por los diferentes rumbos sin mayor problema.

Si bien la ciudad representaba uno de los focos principales para los comerciantes, había ciertos grupos que se trasladaban continuamente a la ciudad por otros motivos y con diferentes propósitos. Conviene preguntarse ¿quiénes eran los que estaban en contacto con la ciudad? ¿Cuáles eran sus espacios de acción? En la época prehispánica ciertos grupos especializados estaban en contacto con la elite tenochca. Danzantes chalcas, procedentes de Amecameca y Ayapango, se trasladaban periódicamente a la ciudad para participar en las fiestas, pero también para divertir a los gobernantes; entre ellos se

[11] Jalpa Flores, *op. cit.*, p. 33.
[12] AGN, *Inquisición*, v. 1072, leg. 5, f. 195 ss.

incluían cantores, poetas, enanos y corcovados.[13] Fray Domingo de la Anunciación señaló que era un sector requerido por los nobles y acudían periódicamente para distraer al tlatoani.[14] Se consideraba un sector privilegiado cuyo radio de acción eran los espacios públicos y las residencias de la nobleza tenochca.

La relación de los linajes chalcas con sus homólogos de la ciudad de México estuvo marcado por otros ritmos. Su contacto le permitió un trato especial con la sede del poder y los espacios públicos. Los linajes chalcas establecieron alianzas políticas y matrimoniales con ellos. En la segunda mitad del siglo XV era notorio el vínculo de estos sectores. El estado mexica tenía injerencia en el gobierno regional y entre los linajes chalcas; manipulaba la política local desde la ciudad. Por ejemplo, los señores que asumían el gobierno en los altepeme chalca debían trasladarse a la ciudad de México, donde tenían que residir por un tiempo hasta que se hacía el nombramiento y se les entregaban las insignias de poder.[15] La nobleza chalca se vinculó con la nobleza mexica merced a estos lazos de parentesco, que sobrevivieron en la época colonial. Tenemos noticias que algunas mujeres de la nobleza chalca fueron casadas con los tlatoque mexica y posteriormente sus herederos fueron instalados en los altepeme chalca. De manera que a través de estas relaciones, el estado mexica ejerció un control en determinados sitios de la provincia y a su vez los linajes chalca fortalecieron sus vínculos con los habitantes la ciudad de México. La nobleza chalca acudía a las ceremonias religiosas y los principales actos políticos que se realizaban en la ciudad. Varios nobles chalcas habitaban en ésta y tenían propiedades o sus familiares vivían ahí. Lo mismo ocurría con las mujeres nobles mexicas, casadas con los señores chalcas, que al trasladarse a la región llevaban consigo sus pertenencias y trabajadores que se establecían en las tierras de su esposo.[16]

En la época colonial los nobles de Chalco mantuvieron este vínculo con la ciudad; fortalecieron los lazos con la nobleza mexica y amplia-

[13] Chimalpain destaca la presencia de poetas y danzantes que eran solicitados por el tlatoani para su regocijo. Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan;* Paleografía y traducción Rafael Tena, México, CONACULTA, 1998, v. 2, *Séptima relación*, p. 107-113 (Nota: Con excepción de Rafael Tena, otros autores como Castillo Farreras o Susan Schroeder no acentúan Chimalpahin. Estoy de acuerdo con ellos por eso en el texto aparecerá sin acentuar. Sin embargo, para las citas y por razones prácticas recurro a la obra de Rafael Tena dado que en ésta se reúnen todos los materiales que facilitan su consulta).

[14] Fray Domingo de la Anunciación, *Parecer de fray Domingo de la Anunciación*, México, Biblioteca de Historiadores Mexicanos, Editor Vargas Rea, 1953, p. 10.

[15] Chimalpáhin, *op. cit.*, v. 2, séptima relación, p. 121.

[16] Como ocurrió con la hija de Moctezuma II, casada con Necuamentzin, señor de Tlalmanalco que llevó para su servicio dos tlaxilacaltin de otomíes. Chimalpahin, *op. cit.*, v. 2: *Séptima relación*, p. 145.

ron sus relaciones con los colonos españoles y los representantes de las principales instituciones. Para comprender la relación de este sector con los grupos urbanos es necesario considerar el complejo entramado que da cuenta de sus acciones. La nobleza indígena, generalmente ligada al poder, fue la interlocutora entre el campo y la ciudad. Los nobles, con cargos políticos, tenían un contacto permanente con los funcionarios públicos de la ciudad de México. Acudían a la ciudad ante el Juzgado General de Indios para defender las causas de sus pueblos, denunciar a las autoridades por el mal trato o malversación de fondos, o para solicitar la presencia de funcionarios españoles que ratificaran las elecciones anuales. En el siglo XVII, ante la oposición de la población a las reelecciones e imposiciones, se volvió una práctica común que los funcionarios se trasladaran a la ciudad para realizarlas.[17] La ciudad se volvió un refugio seguro para los infractores. Algunos nobles eran enviados a la ciudad de México para cumplir una condena o bien para protegerse de los reclamos de la población, como sucedió con dos señores de Amecameca: don Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin, que fue enviado preso a la ciudad de México, y don José del Castillo Ehecaxoxouhqui, quien se refugió en la misma para evitar los reclamos de la población.[18]

Las autoridades de la comarca tenían una relación constante con los gobernadores indígenas de los barrios de la ciudad; se apoyaban mutuamente para tener un control sobre su población.[19] Acostumbraban estar presentes en las ceremonias religiosas y los actos políticos que se realizaban en la urbe. La llegada de los virreyes era ocasión para que los principales de las cabeceras de Chalco se trasladaran a la ciudad y estuvieran presentes en dichos actos. Solían hospedarse en las casas de sus parientes o amigos, dependiendo de su rango, mientras que los funcionarios menores podían pernoctar en las hospederías y en última instancia estaban los portales de los conventos, que era lo más frecuente para pasar la noche.

[17] En 1692 las elecciones en Ayapango y Centlalpa se realizaron en la ciudad de México a petición de los principales debido a los disturbios e inconformidad de la población. AGN, *Indios*, v. 32, exp. 7, f. 7v; exp. 104, f. 104v.

[18] Cuenta Chimalpahin que en 1563 "los teopantlaca acusaron a don Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin, y por su mandato lo encerraron en la cárcel de corte de México"; otro caso ocurrió en 1570, cuando "regresó a Amecameca don José del Castillo Ecaxoxouhqui, tlatohuani de Tzacualtitlan Tenanco, lo trajo nuestro padre fray Juan Páez. Nuestro padre suplicó con insistencia a los amaquemecas [que lo aceptaran], pero la mayoría de éstos no querían que regresara, y fue sólo por obedecer a nuestro padre por lo que accedieron a recibirlo. Estuvo viviendo en la ciudad siete años y se instaló en Tzacualtitlan Tenanco para gobernar", Chimalpahin, *op. cit.*, v. 2, *Séptima relación*, p. 215, 237.

[19] AGN, *Indios*, v. 6, primera parte, exp. 203, f. 52.

La relación de los funcionarios indígenas con los habitantes de la ciudad iba más allá de los meros vínculos políticos y económicos. En el transcurso de los dos siglos lograron crear lazos afectivos, de amistad, compadrazgo o devocionales con los miembros de la ciudad y las instituciones urbanas. En varios testamentos de principales de la región se mencionan sus vínculos con éstos. Algunos enviaban a sus hijos a estudiar en los conventos, como ocurrió con el licenciado Pedro de Castañeda (1637), hijo del cacique de Tlalmanalco, José de Castañeda, quien tomó el hábito de órdenes menores;[20] o el mismo Chimalpahin. Otros acudían a la ciudad para elaborar sus testamentos. Tomaré sólo un caso para ilustrar estos vínculos. En 1654 Juan de Galicia se encontraba en la ciudad de México para testar. Estaba muy enfermo por lo que llamó a sus amigos y conocidos para estar presentes al dictar su última voluntad. El testamento lo elaboró varias veces y para ello acudieron algunos principales de la región, quienes en compañía de varios vecinos de la ciudad que eran sus conocidos se presentaron como testigos.[21] Entre éstos se encontraban don Diego de la Cerda, cacique de Tlalmanalco, don Bartolomé Cortés Moctezuma, vecino de la ciudad de México, Melchor de Horduña y Juan Vilchis, residentes en la ciudad pero dueños de haciendas en Tlalmanalco.[22] En su testamento señaló que era cacique de Tlalmanalco y había sido gobernador en ese lugar por cuatro años. Su cargo lo mantenía en estrecho contacto con diferentes instituciones y le permitió relacionarse con los principales hacendados de la región, con quienes tenía amistad; asimismo mantenía un vínculo con comerciantes de la ciudad de México como el caso citado de Juan Vilchis.[23] Entre las disposiciones,

[20] AGN, *Tierras*, v. 1768, exp. 1, f. 99.

[21] Su testamento lo hizo ante Diego Ruiz de Osorio, racionero de la catedral de México, juez ordinario, visitador de testamentos, capellanías y obras pías frente a quien lo rectificó.

[22] En el primer testamento, que ratificó el 30 de agosto de 1652, estuvieron presentes el doctor Mathias de Salcedo, don Diego de la Cerda (cacique de Tlalmanalco), Juan Francisco, Melchor de Horduña, Antonio de Mata, "vecinos y estantes en esta dicha ciudad" y el escribano real Antonio de Saraus. AGN, *Tierras*, v. 1768, exp. 1, f. 99-100. Al día siguiente continuó el trámite y se presentó el intérprete Pedro Vázquez hizo unas enmiendas y se presentaron otros testigos entre los que se encontraban: don Bartolomé Cortés Moctezuma, Diego de Alarcón Tenorio, Melchor de Horduña, Juan de Vilchez, "vecinos y estantes en México." AGN, *Tierras*, v. 1768, exp. 1, f. 102, 103.

[23] Juan de Galicia tenía negocios con Juan Vilchis, hacendado de la provincia pero residente en la ciudad a quien debía cierta cantidad. AGN, *Tierras*, v. 1768, exp. 1, f. 99. Desde el siglo XVI la familia Vilchis había mantenido una estrecha relación con los caciques de la región. Miguel Vilches en 1537 estuvo presente en el litigio entre los caciques de Amecameca e hizo las anotaciones en el códice de este lugar donde se repartieron las tierras entre los hermanos Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin y Tomás de San Martín Quetzalmazatzin. BNF, n. 020 "Cédula de diligencias. Pièce justificative d´un procès sur des terrains en litige entre plusieurs villages (Amecameca et autres", Eugène Boban, *Documents pour servir a*

señaló que en caso de morir en la ciudad su "cuerpo sea sepultado en la iglesia y convento del Señor San Juan de Dios u en otra iglesia y convento que a mis albaceas pareciere" (como ocurrió en los primeros días del mes de septiembre de 1652).[24] Además especificó que tenía obligaciones con otras instituciones religiosas en la ciudad, como se comprobó después de su muerte, en que se presentaron los dominicos para reclamar la limosna de cien misas que se había obligado a dar.[25] Su hijo, Juan Lázaro, continuó con esta práctica y sus vínculos con las instituciones de la ciudad eran evidentes cuando redactó su testamento, en 1686, donde pidió que "se den de limosna a las hermanitas de nuestra Señora de los Remedios y Guadalupe, extramuros de México, dos reales a cada una y se paguen de mis bienes".[26]

Los gobernadores se auxiliaban en los funcionarios menores para cumplir con las demandas y realizar todas las transacciones relacionadas con el abasto a la ciudad, por lo que es importante considerar que además de los principales había un amplio sector de la sociedad rural que se trasladaba a la ciudad. Por ejemplo, la cabecera de Tlalmanalco estaba obligada a enviar maíz al Hospital Real de Indios, para lo cual el gobernador, aparte de enviar el producto al embarcadero, comisionaba a los funcionarios menores para asegurarse del traslado y recoger las cartas en que se firmaban estas entregas, que eran guardadas y entregadas a su sucesor. Una ordenanza de 1553 especificaba la obligación de los principales de servir como mensajeros por lo que su contacto con los diferentes sectores de la sociedad capitalina era constante.[27]

*l`histoire du Mexique. Catalogue raisonné de la collection de M.E. Eugène Goupil* (ancienne collection J.M. Aubin). Manuscrits figuratif et autres sur papier indigène d`agave *mexicana* et sur papier européen antérieur et postérieur a la conquête du Mexique (XVI siècle). Avec une introduction de M. E. Eugène Goupil, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1891, 2v. y atlas de documentos.

[24] "En la ciudad de México, en seis días del mes de septiembre de mil y seiscientos y cincuenta y dos años, ante mí el escribano y testigo el padre fray Pedro Benitez Camacho, vicario de la capilla de los indios de San José fundada en el convento del señor San Francisco desta dicha ciudad a quien doy fe que conozco, otorgó ha recibido de Alonso de Caraballar, vecino de la provincia de Chalco como albacea de don Juan de Galicia, indio cacique del pueblo de Tlalmanalco difunto, veinte y cuatro pesos en reales por los derechos que se deben del entierro y sepultura del dicho difunto que se hizo en la iglesia del señor San Juan de Dios, y tres ministros que fueron revestidos con cruz alta, y los cantores que envió de la dicha capilla de San José, y tres velas que dieron a los dichos tres ministros de a media libra cada una, AGN, *Tierras*, v. 1768, f. 101-110, 105.

[25] AGN, *Tierras*, v. 1768, f. 105.

[26] AGN, *Tierras*, v. 1768, exp. 1, f. 113, 113v.

[27] Juan Manuel Pérez Zeballos, El gobierno indígena colonial en Xochimilco", en Pablo Yanes (coord.), *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005, p. 34.

Los desplazamientos masivos

Además de los desplazamientos individuales que formaban parte de los flujos cotidianos, hubo otros que obedecieron a políticas que influyeron en el traslado masivo. El movimiento de la población rural hacia la ciudad de México en la época colonial estuvo marcado por diversos factores que propiciaron el flujo de la población. Sin duda, las epidemias, las congregaciones, el despojo de tierras, las frecuentes crisis agrícolas y el sistema de repartimiento influyeron en la reorganización de la población y por ende en el desplazamiento de los individuos hacia diferentes regiones.[28] Las congregaciones se caracterizaron por realizar traslados masivos desarraigando al hombre de su entorno; en algunas partes fueron drásticas, provocando la reacción de muchas comunidades que se refugiaron en sitios apartados del control colonial. En la provincia de Chalco el somontano fue un sitio ideal para que los indígenas se mantuvieran relativamente al margen de la influencia de la sociedad española y muchas comunidades encontraron en estos sitios el lugar ideal para protegerse. Esta práctica incidió muy poco en el movimiento de población hacia la ciudad. Se caracterizó más por un proceso de reajustes y reordenamientos espaciales y la reacción de la población por la defensa de sus espacios.

Sin embargo, el sistema de repartimiento fue un fenómeno que rompió el aislamiento y aceleró la movilidad de los habitantes hacia otras partes. Por esta razón lo tomaré como eje del análisis para explicar el movimiento "masivo" de población hacia la ciudad de México.

El repartimiento tomó muchos de los elementos del *coatequitl* en cuanto a la forma de organizar y distribuir la población para los servicios de la ciudad. Asimismo se aprovecharon los instrumentos de dominio y las relaciones creadas por el estado mexica para determinar el tipo de productos y mano de obra que debía enviarse de cada lugar.[29] A partir de la conquista del territorio chalca por los miembros de la Triple Alianza se incrementó el movimiento de población hacia la urbe tenochca para proveerla de materiales y mano de obra para su construcción. Los cronistas indígenas insisten en este proceso que obligaba a los habitantes a trasladarse a la ciudad por largos periodos. A diferencia

[28] Taylor señala que la sociedad indígena resintió los embates de la conquista que propició una desestabilidad emocional; utiliza el término desempleo psicológico para explicar la pérdida de muchas expectativas de la sociedad, desde un desequilibrio personal, pérdida de incentivos e incertidumbre. Taylor, *op. cit.*, p. 32, 33.

[29] Los ejemplos más claros de la forma en que se estructuró el abasto a la ciudad de México lo encontramos en la *Matrícula de Tributos* y el *Códice Mendocino*.

de comerciantes y transportistas, estos sectores, que comprendían canteros, albañiles y trabajadores especializados, tenían un área de acción que era la parte central de la ciudad, así lo asientan las crónicas.[30]

> comenzaron los chalcas a edificar salas y aposentos de increíble grandeza en las casas y palacios del rey, en las demás de los señores y caballeros de su reino y en las de los otros reyes y cabeceras del reino, por castigo de su obstinación y rebeldía, trayendo de su provincia madera, piedra y los demás materiales para los edificios referidos.[31]

Por la forma en que funcionó el repartimiento en la región de Chalco en la época colonial es importante destacar sus peculiaridades para comprender el movimiento de la población hacia la ciudad de México. La provincia de Chalco era uno de los graneros de la ciudad y para poder sostener su producción y por ende el abasto requería de suficiente mano de obra. Pese a contar con una población abundante, en comparación con otras regiones, ésta era insuficiente para las labores requeridas durante la siembra y la cosecha de los campos. Al instaurarse el repartimiento, las autoridades virreinales dieron prioridad al sector agrícola y destinaron mano de obra de la región de Texcoco, Cuernavaca-Cuautla y la región de lo que hoy es el estado de Hidalgo, para cubrir las necesidades de los labradores de Chalco (véase cuadro 1).[32] De manera que había un flujo de población hacia esta región y era menor el que salía de aquí a la ciudad. Sólo en situación crítica las autoridades desviaron la mano de obra de Chalco hacia la ciudad de México.

También es importante señalar que el repartimiento retomó la división administrativa de la provincia prevaleciente en la época prehispánica, respetando las categorías de cabecera / sujeto, así como los vínculos políticos y sociales de los mismos, sin importar que estuvieran ubicados en otros territorios.[33] En el caso de los pueblos del área de Texcoco, como

[30] Según Chimalpahin, con Axayacatl se inició formalmente la obligación de pagar el tributo y contribuir con mano de obra. Más tarde se les obligó a llevar materiales, piedra, madera, arena, etcétera. Chimalpahin, *op. cit*., v. 1, p. 269; v. 2, p. 117, 139.

[31] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 2, p. 128.

[32] Entre los pueblos incorporados al repartimiento de Chalco estaban Coatlinchan, Huexotla, Chicoloapa, Chimalhuacan Atenco e Ixtapaluca. Del Cuauhnahuac los pueblos del valle de Cuautla, gran parte de ellos asociados con los señoríos de Xochimilco y Chalco. Entre estos estaban Tlayacapan, Totolapa, Yecapixtla, Ocuituco, Hueyapan, Zacualpan, Huamilpa y ocasionalmente Cuernavaca (1591) Silvio Zavala y María Castelo, *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva* España, México, Fondo de Cultura Económica, 1939, v. 1, p. 45, 46, 119, 120, 129, 130; v. 3, p. 204, 205, v. 6, p. 57, 58, 461, 462 y Zavala, *El servicio personal…*, v. 5, segunda parte, p. 1075, 1076.

[33] Por ejemplo, Ozumba, aunque se localizaba en terrenos de la cabecera de Chimalhuacan Chalco, era sujeto de Tlalmanalco, lo mismo ocurría con Caltecoyan, que también estaba

Cuadro 1
EL REPARTIMIENTO DE CHALCO: LAS CUATRO CABECERAS
Y LOS DISTRITOS INCLUIDOS. 1618-1621

Tlalmanalco	Amecameca	Chimalhuacan	Tenango	Acolhuacan	Cuauhnahuac	Otros sitios
Atzompan	Ayapango	Tepetlixpa	Nepopoalco	Iztapaluca	Tlayacapan	Xuchitlan
Temamatla	Atlautla	Temoaque	Tlalnepantla	Coatepec	Ocuituco	Atumba
Zula		Cahuecahuazco	Cuixingo		Tetela	Aotlan
Chalco		Tecomaxusco	Juchitepec		Jumiltepec	Texcala
San Pablo		Tetela			Tlacotepec	Pazulco
Tlamimilolpa		Ecatzingo			Temoaque	Zaguatlan
		Omeyatepec			Tzacualpa	Tepecuaculco
		Mamalhuazucan			Atlatlauca	San Miguel
		Tepezozolco			Epazulco	San Gregorio
		Quazulco			Yecapixtla	San Nicolás
		Guamilpa			Xalmayucan	San Francisco
					Hueyapan	San Martín
					Achichipico	San José

A la cabeza de cada columna se pone el sitio principal y en seguida por pueblos sujetos. Tomado de Tomás Jalpa Flores, "Comunidades y fuerza de trabajo en la región de Chalco", en Daniel Hiernaux *et al.*, *La construcción social de un territorio emergente. El valle de Chalco*, México, El Colegio Mexiquense, 2000, p. 45.

Coatlinchan, Huexotla y Chimalhuacan Atenco, incluidos en el repartimiento de Chalco, tenían estrechas relaciones con varios linajes de la provincia y existían obligaciones tributarias, surgidas desde antes de la conquista, que influyeron al establecerse el repartimiento. Estos sitios formaron parte del repartimiento de Chalco desde su inicio hasta su extinción. Por su parte, los pueblos del Cuauhnahuac acudían al repartimiento para los trabajos de escarda y cosecha, entre los meses de junio-agosto y diciembre-febrero y cuando concluían, se integraban su región. Por ejemplo, los naturales de Yecapixtla y Tlayacapan, luego del repartimiento debían servir en el hospital de Oaxtepec.[34]

Del repartimiento quedaron excluidos aquellos pueblos que aunque se localizaban en la provincia de Chalco estaban administrados por otras parcialidades, como fue el caso de algunos asentamientos de la cabecera de Tenango, entre los que se encontraban San Juan Coxtocan, Santiago, Tlazintla, Calpan, los Reyes y Acaxtlihuayan. Estos eran sujetos de Tlatelolco y Tenochtitlan y su vínculo se mantuvo durante toda la época colonial. De manera que al implantarse el repartimiento, se les excluyó de acudir por no ser pueblos sujetos de ninguna cabecera de Chalco.[35] Otros como la Asunción pertenecían a Xochimilco,[36]o bien Ayapango, que se reservó de dar indios de repartimiento debido a que era sujeto de Texcoco, también estaban exentos; en este lugar, en el siglo XVII, la familia de Ixtlilxóchitl contaba con tierras y hasta 1629 se le incluyó dentro del repartimiento.[37]

Hubo varios años en que se quitó la mano de obra del repartimiento a los labradores de Chalco para desviarla a la ciudad de México, pero éstos reaccionaron lanzando serias amenazas, atacando a los jueces repartidores e imponiendo sus intereses por encima de las necesidades de la capital. Por ejemplo, en 1576 había 65 trabajadores del repartimiento de Chalco destinados para trabajar en las casas reales y para la construcción del monasterio de San Agustín. Estaban distribuidos de la siguiente manera: cincuenta y nueve peones, dos carpinteros, tres albañiles y un oficial. En julio de 1576, o quizás unos meses antes, los labradores de Chalco habían solicitado que mandaran mano de obra a las sementeras de la región. De éstos se sacaron sesenta para el deshierbe

incorporado a Tlalmanalco, ambos continuaron prestando servicios a la cabecera durante los dos siglos sin importar su ubicación. Zavala y Castelo, *Fuentes para la historia del trabajo…*, v. 6, p. 316.

[34] Zavala y Castelo, *Fuentes para la historia del trabajo…*, v. 5, f. 149,150, 164,165; Zavala, *El servicio personal…*, v. 5, segunda parte, p. 657, 658,

[35] AGN, *Indios*, v. 9, f. 41, 41v; 64v, 65. El documento lo cita también Aguirre, *op. cit.*, p. 100.

[36] Zavala, *El servicio personal…*, *op. cit.*, v. 3, p. 248.

[37] Aguirre, *op. cit.*, p. 100, Zavala, *Fuente par la historia del trabajo...*, v. 6, p. 433-434.

en la provincia de Chalco y sólo quedaron cinco para la ciudad. Para julio se mandó quitarlos de las sementeras y enviarlos a trabajar a la calera de San Agustín.[38]

En 1599 los labradores de Chalco nombraron a Hernando Muñoz como su representante para exigir que se reincorporaran los trabajadores sustraídos del repartimiento, los cuales se habían destinados a varias instituciones religiosas de la ciudad de México y a particulares. Debido a las necesidades de las haciendas y su importancia económica, la provincia era un centro de afluencia de naturales de diferentes regiones. Aparentemente no se presentó un fenómeno masivo de expulsión de mano de obra ya que las condiciones de la región y su contacto con la ciudad de México ofrecían a los naturales los medios suficientes para su subsistencia. En este sentido la provincia se caracterizó más por ser una región receptora que expulsora de mano de obra. Y como se puede apreciar, la prioridad la tenía la provincia. ¿Hacia dónde se daba el movimiento de los naturales de la provincia de Chalco, de acuerdo con el sistema de repartimiento? Los datos permiten proponer que el primero era a las haciendas de la región y el segundo la ciudad de México, y que esto no varió a lo largo de la época colonial.[39]

De estos dos flujos nos interesa destacar los que salían hacia la ciudad de México. Una buena parte de ellos era mano de obra especializada, entre la que se encontraban talladores de madera, canteros, albañiles, que eran destinados para la construcción de los conventos y los edificios públicos, la fábrica de pólvora y el desagüe de Huehuetoca.[40] Los conventos y hospitales tenían la costumbre de solicitar trabajadores para el abasto, los servicios y reparación de los templos; sus demandas eran continuas y el número de trabajadores fluctuaba entre tres y cuatro semanalmente. Para la construcción y reparación de los templos solicitaban que fueran hacheros de la región de Chalco ya que, argumentaban que eran expertos en el corte de madera. Era común que las concesiones fueran por cuatro u ocho meses durante uno o dos años.[41] De manera que los naturales se veían obligados a prestar servicio por largas temporadas, e incluso algunos acostumbraron hacerlo por varias décadas, como sucedió con los habitantes de Tlalmanalco, Chalco y Milpa Alta, que iban al convento de San Francisco para abastecerlo de

[38] Zavala, *Fuentes para la historia del trabajo*, *op. cit.*, v. 1, p. 128.

[39] Tomás Jalpa Flores, "Comunidades y fuerza de trabajo en la región de Chalco. Siglos XVI-XVII", en Daniel Hiernaux y Alicia Lindon, *La construcción social de un territorio emergente. El Valle de Chalco, México*, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento Valle de Chalco, 2000, p. 45 ss.

[40] *Ibid*.

[41] Jalpa Flores, *La tenencia de la tierra*, p. 44, 45.

leña.[42] Una parte de la primera catedral fue levantada con mano de obra de esta región y en las siguientes fases participaron los naturales como mano de obra y con abasto de madera. Por ejemplo en 1643 el maestro mayor informó que era necesario sustituir gran cantidad de vigas y debían traerse de la provincia "como se había hecho otras veces" y se repartiese el trabajo como antes, es decir, cuatro indios del pueblo de Amecameca, cinco de Chimalhuacan, cuatro de Juchitepec y tres de Tenango por el tiempo de un año.[43] Los pueblos que siguieron proporcionando la mano de obra eran los de Amecameca y Tlalmanalco, pues los de Chimalhuacan tenían la obligación de llevar la nieve a la ciudad. Entre las instituciones urbanas que obtenían más trabajadores de Chalco estaban la Compañía de Jesús, el Hospital Real y las Casas Reales con seis, nueve y diez respectivamente. De acuerdo con los datos, la relación de la mano de obra enviada a la ciudad de México era la siguiente.[44]

Cuadro 2
MANO DE OBRA DEL REPARTIMIENTO DE CHALCO
A LA CIUDAD DE MÉXICO. SIGLO XVI-XVII

Institución	*Número de trabajadores semanales*	*Año*
Colegio de San Juan	1	
Monasterio del Carmen	2	
Convento de la Concepción	3	
Santo Oficio	3	
Convento de San Francisco	4	
Cantera Monasterio del Carmen	4	
Compañía de Jesús	6	
Hospital Real	9	1589
Hospital de convalecientes	25	1581
Casas Reales	10	
Convento San Juan de la Penitencia		1641

FUENTES: Zavala, *El servicio personal...*, v. 3, p. 248; Zavala y Castelo, *Fuentes para la historia del trabajo*, v. 2, 5, 7.

[42] Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México. Cartas de religiosos de Nueva España*, México, edición de Salvador Chávez Hayoe, 1941, p. 184.

[43] Zavala, *Fuentes para la historia del trabajo…*, v. 7, p. 469-470.

[44] Zavala, *El servicio personal…*, *op. cit.*, v. 3, p. 248.

El repartimiento de una u otra forma abrió el camino para que los habitantes se vincularan más con la ciudad y motivó al sector campesino a abandonar sus tierras, trasladándose a las haciendas, los pueblos más grandes y por supuesto a la ciudad. Aunque las movilizaciones no desarraigaban a los naturales de sus lugares de origen, constituyeron un mecanismo indirecto para alentarlos a cambiar de residencia. Después de los programas de congregación y el fin del sistema de repartimiento la población indígena tuvo mayor movilidad. Los naturales, a fin de evadir las cargas tributarias, abandonaban sus comunidades.[45] Esto se resintió en la primera mitad del siglo XVII, cuando muchos pueblos de la provincia vieron disminuir su población. La movilidad afectaba generalmente los pequeños asentamientos: barrios, estancias o rancherías tendían a desaparecer debido a la salida de sus pobladores que migraban a las haciendas, las cabeceras, los puertos y la ciudad.[46]

Un aspecto que llamó la atención de las autoridades novohispanas a fines del siglo XVI, pero sobre todo desde mediados del siglo XVII, fue la creciente migración de indígenas a las ciudades y haciendas. Las denuncias de autoridades indígenas y españolas ilustran este fenómeno que en algunas regiones fue más notable, al grado de ser un factor decisivo en los cambios sociales y económicos.[47] Frente a esta situación imposible de contener, la Corona permitió la libertad de movimiento y el traslado de los naturales a otros sitios siempre y cuando no dejaran de tributar en sus lugares de origen.[48]

¿Cuáles eran los motivos que obligaban a los naturales a abandonar sus pueblos y trasladarse a las haciendas y la ciudad? Si bien es cierto que estos lugares eran un foco de atracción, los habitantes de las pequeñas comunidades sólo dejaban su lugar cuando la situación

[45] Miranda, *op. cit.*, p. 182.

[46] Jalpa Flores, *La sociedad indígena en la región de Chalco…*, p. 122.

[47] Israel señala que aunque se desconocen las circunstancias fue uno de los principales factores que determinaron la evolución de los centros de intercambio. Israel, *op. cit.*, p. 49.

[48] El gobierno protegió la libertad de movimiento con ciertas limitantes. Una de ellas fue que los naturales no evadieran las cargas tributarias. En los documentos del periodo entre 1544 y 1576 se insiste en la protección que la Corona daba a los naturales que quisieran trasladarse al lugar que desearan, los pudieran hacer siempre y cuando cumplieran con su obligación de seguir tributando en el pueblo al que pertenecían. A principios del siglo XVII se impuso una política casuística en la que no se definieron bien los lineamientos y se concedieron ciertas libertades a la población para trasladarse a otros sitios. En 1680 las medidas legales impusieron restricciones a la libertad de movimiento. A fines del siglo XVII los naturales tenían la libertad de cambiarse de sitio sin que las autoridades pudieran impedirlo. Una de las condiciones era que debían seguir empadronados en su lugar de origen y durante ese año su comunidad tenía derecho al cobro de los tributos y al año siguiente ya podían empadronarse en el nuevo sitio. Silvio Zavala, "La libertad de movimiento de los indios de Nueva España", en *Estudios acerca de la historia del trabajo en México*, edición Elías Trabulse, México, El Colegio de México, 1988, p. 220, 223, 225, 229, 234, 237.

era muy crítica. Las denuncias contra los abusos de los españoles y castas, porque les quitaban sus productos y los despojaban de sus casas se hicieron tan comunes que la documentación generada en esta época elaboró un machote donde se exponían los problemas generales como parte del formato de presentación de la queja. Varios documentos dan cuenta de estos casos que eran presentados constantemente ante el Juzgado General de Indios. Los españoles en contubernio con las autoridades indígenas solían entrar a los pueblos para llevarse a los naturales a trabajar en el bosque y las haciendas. Para librarse de estos abusos los naturales huían a las ciudades y villas de México, Puebla, Tlaxcala, Tepeaca o Cuautla.[49] Por ejemplo, en 1590, los funcionarios de Ayotzingo explicaron que uno de los motivos por los que los naturales huían de su pueblo eran los abusos que cometían Antón Arias, Isabel Alonso, un hijo suyo y cinco negros esclavos que tenían una recua, quienes quitaban a los naturales sus pertenencias, entrando en sus casas provocando que muchos huyeran.[50] Para solucionar los conflictos, en 1594, el virrey envió un mandamiento que prohibía la presencia de españoles, mestizos y negros en los pueblos de indios, debido a los disturbios que provocaban entre los indígenas. Por su contenido y la forma en que se expone el problema resulta un documento interesante que a continuación reproduzco.

> Don Luis de Velasco a vos el alcalde mayor de la provincia de Chalco sabed que teniendo consideración al daño y agravios que los indios desta Nueva España reciben de los españoles que entre ellos en sus pueblos e congregaciones viven y se avecinan tomándoles sus casas y tierras y causándoles con fraudes y engaños que las dejen y hagan ausencia a otras partes y se pierdan y causen desorden, proveí un mandamiento en quince de octubre del año de noventa y uno, que está pregonado, en que proveí el no poderse avecindar de nuevo españoles en los propios pueblos de los indios sin licencia mía, so pena de perder lo que comprasen y edificasen y otras penas en el contenido y porque he sido informado que no se guarda ni cumple en vuestra jurisdicción donde ha habido [y] hay el uso en esto y necesidad de remedio porque los indios van perdiendo sus casas y tierras y entrándose en ellas españoles de su autoridad al menor precio damnificando y menoscabando la república de los indios, que le debe amparar y favorecer, procurando su conservación y oficio. Atento a lo cual, por el presente, os mando que luego sepáis y averigüéis que españoles [y] otras personas se han venido avecindar en los pueblos de indios de vuestra

[49] AGN, *Indios*, v. 6: primera parte, exp. 890, f. 240v; exp. 891, f. 241; exp. 892, f. 241v; v. 17, exp. 262, f. 256v; v. 20, exp. 191, f. 137;

[50] AGN, *Indios*, v. 4, exp. 33v, f. 109v

> jurisdicción desde el dicho día de la data del dicho mandamiento sin licencia mía, y qué casas y tierras se han comprado y de qué personas y a qué precio, y que han edificado de nuevo, y los echaron y luego dellas precisamente y sin réplica ejecutando la dicha pena.[51]

Muchos naturales que salían de sus comunidades por problemas con las autoridades indígenas tenían como primera opción trasladarse a un pueblo cercano o donde tuvieran la protección de las autoridades locales. Por ejemplo, en 1649, Sebastián López, natural de San Diego Chacaltepehuacan de la parcialidad de San Francisco Centlalpa en Amecameca, se cambió al pueblo de Ayapango, situado en la misma comarca para evitar los abusos de las autoridades que lo enviaban a trabajar en las haciendas vecinas. [52]

Algunos procuraban estar cerca de su pueblo para no perder el derecho al usufructo de sus tierras, lo que muestra el arraigo que tenía la población a sus espacios, pero sobre todo las intenciones de no separarse de su entorno. Por ejemplo, en 1662, Martín de la Cruz y Juan Pedro, naturales de Tepetlixpa, denunciaron los malos tratos de los alcaldes y mandones de su pueblo y para estar tranquilos solicitaron autorización para pasarse a vivir al pueblo de Chimalhuacán, ubicado a unos pasos de su comunidad y dejar encargados sus bienes a sus familiares.[53]

Cuando no había oportunidad de ir a residir a un pueblo cercano no les quedaba otra posibilidad que buscar refugio en lugares más alejados; tal parece que en última instancia lo hacían hacia las "grandes urbes". Tenemos varios casos de familias que optaron por trasladarse a la ciudad de México; eran sobre todo habitantes que radicaban en el valle de Tlalmanalco y otros de la zona lacustre.[54] Otros sitios a donde se trasladaban los naturales de Chalco eran las ciudades de Puebla, Tlaxcala, o los pueblos grandes como Tepeaca, Cholula o Huejotzinco; a ellas se trasladaban los habitantes del somontano.[55] Cuando esto ocurría, había mayores posibilidades para desvincularse de su comunidad, por lo cual sus miembros tenían que asumir las cargas tributarias de los que abandonaban el lugar.

Los casos individuales formarían parte de la dinámica normal en el movimiento de población, sobre todo considerando el crecimiento de las ciudades y el atractivo que podría significar para determinados individuos. Sin embargo, un fenómeno inusual se presentó en el siglo

[51] AGN, *Indios*, v. 6, exp. 890, f. 240v.

[52] AGN, *Indios*, v. 15, exp. 88, f. 156.

[53] AGN, *Indios*, v. 19, exp. 481, f. 271.

[54] Jalpa, *La sociedad indígena en la región de Chalco…*, *op. cit.*, p. 111.

[55] AGN, *Indios*, v. 2, exp. 123, f. 102; v. 13, exp. 16, f. 20v.

XVII caracterizado por la salida masiva de los indígenas de sus pueblos. Una de las razones que explica este proceso fueron las exageradas cargas tributarias y el sistema de repartimiento. En varias ocasiones hubo protestas de los naturales por el incremento en los tributos y servicios personales; algunos amenazaban con abandonar el pueblo. Pero los intentos quedaban únicamente en reacciones momentáneas que no se llevaban a cabo. En la documentación reunida para la provincia de Chalco, donde se expone el caso de la gente que abandonó su pueblo, encontramos tres tipos de argumentos. A partir de 1590 las denuncias fueron por la intromisión de españoles, negros y mestizos y despojo de sus pertenencias; la entrada de labradores para sacar mano de obra con o sin el consentimiento de las autoridades; y la negativa de los habitantes a pagar el tributo.[56] Pero fue sobre todo en el siglo XVII en que se incrementaron las denuncias, al grado que en la documentación se repiten expresiones de quejas que eran del dominio común. El formato parte de un hecho para todos conocido en ese momento, y al que se le agregaban únicamente los datos particulares. Desde 1629 hasta fines del siglo XVII en toda la documentación aparecen las siguientes expresiones: [las autoridades] "me han hecho relación que muchos tributarios naturales de dicho pueblo y sus sujetos se han ausentado del de los que fueron matriculados en la última cuenta que de él se hizo y se han ido a vivir a otros pueblos de diferentes jurisdicciones...."[57] Después de exponer los problemas que provocaba la salida de los naturales se exhortaba a todas las autoridades que colaboraran facilitando que las autoridades "libremente puedan cobrar los reales tributos de los naturales tributarios de su pueblo y jurisdicción que fueron matriculados en la última cuenta [...] y que estuvieran en su partido o en casa de particulares [...] y llevarlos a que habiten en sus casas y pueblos y acudan a los servicios personales de su obligación y república [y en compañía de las autoridades pudieran] libremente sacar de donde quiera que estuvieren los indios tributarios naturales de su pueblo y jurisdicción que fueron matriculados en la última cuenta que de él se hizo y llevarlos a que habiten en sus casas..."[58]

En el cuadro 3 se han agrupado los casos de naturales que abandonaron sus pueblos. De los 29 casos presentados la mayoría corres-

[56] AGN, *Indios*, v. 4, exp. 330, f. 109v; v. 5, exp. 665, f. 251v; exp. 710 bis, f. 261v, 261; v. 6, primera parte, exp. 203, f. 52; exp. 205, f. 52v.; exp. 890, f. 240v.; exp. 891, f. 241; exp. 892, f. 241v; v. 7, exp. 156, f. 77.

[57] Para el año de 1639, consúltese AGN: *Indios*, v. 11, exp. 123, f. 102; exp. 124, f. 102, 102v. Para 1640, AGN, *Indios*, v. 13, exp. 16, f. 20v.; (1641) v. 13, exp. 194, f. 173; (1648) v. 15, exp. 17, f. 13, 13v; (1680), v. 26, exp. 44, f. 39v. Las fechas están entre paréntesis.

[58] AGN, *Indios*, v. 2, exp. 123, f. 102v, 103.

ponden al siglo XVII y ejemplifican algunos de los motivos. De éstos es importante destacar que muy pocos se refugiaban en la ciudad de México (cuadro 3).[59]

Si bien los indígenas salían de sus comunidades por muchas circunstancias, los dos lugares a donde se trasladaban ofrecían diferentes expectativas. Aparentemente en la ciudad podían perderse en el "anonimato" de los suburbios, los barrios indígenas o en las casas de los españoles para dedicarse a las actividades domésticas, mientras que a las haciendas llegaban a través del sistema de repartimiento y más tarde mediante las deudas y el trabajo compulsivo. Pero cualquier opción que eligieran no los liberaba de las exageradas cargas tributarias y las obligaciones a las que se les sometía en los dos sitios. En ambos no pasaban desapercibidos; había un estricto control pues en cada comunidad y aun en la misma ciudad se llevaba un registro de sus habitantes, por lo que la llegada de alguien siempre era notoria. En las ciudades podría pensarse que el sistema policiaco no llegaba a tal grado, pero parece que era muy eficaz, pues cada barrio llevaba un registro del número de habitantes y cualquier cambio era notorio, como lo dejan ver varias disposiciones y la memoria enviada en 1592 a don Antonio Valeriano, solicitándole que: "los busquéis y procuréis con cuidado por los barrios desta ciudad y [...] los persuadiréis a volver a sus casas y asientos de donde se vinieron...".[60] Uno de los pocos testimonios pictóricos que tenemos sobre este tipo de registros es el *Códice Valeriano*, que consiste en una cuenta pormenorizada de los habitantes del barrio indígena de San Pablo Teocaltitlan en la ciudad de México, donde se llevaba un registro de la población que incluía a los advenedizos. [61]

[59] La región de Chalco por su proximidad a la ciudad de México y por su posición estratégica en el flujo comercial tuvo ciertos lugares predilectos donde se refugiaba la población indígena que salía de sus comunidades. En el siglo XVI las cabeceras administrativas fueron el foco de atracción de los naturales, pero a mediados del siglo XVII, los pueblos situados en la ruta comercial entre los volcanes y tierra caliente, así como los embarcaderos, constituyeron la columna vertebral que fue concentrando el mayor número de pobladores indígenas, mestizos y españoles. Muchos naturales de Xochimilco, Milpa Alta y Coyoacán iban a residir a Ayotzingo y Chalco por la intensa actividad comercial que había. AGN, *Indios*, v. 15, exp. 17, f. 13, 13v. En el siglo XVIII Villaseñor y Sánchez describía Chalco en estos términos: "en la población principal hay vecindario de españoles, mestizos y mulatos. En este pueblo es donde se celebra la feria todos los viernes del año, concurriendo a su plaza de todas las jurisdicciones circunvecinas y muchas distantes, considerable número de gente; y por la laguna multitud de canoas cargada de todo género de grangerías, ...", Joseph Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano. Descripción General de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Editora Nacional, 1952, v. 2, p. 63.

[60] AGN, *Indios*, v. 6, primera parte, exp. 203, f. 52.

[61] *Códice Valeriano*, BNF, n. 376.

Cuadro 3
MOVIMIENTO DE POBLACIÓN

Año	*Nombre*	*Motivo*	*Lugar de origen*	*Lugar de traslado*	*Fuente*
1590	Naturales	Españoles quitan bienes	Ayotzingo		I-4-33v-109v
1591	Matías Juan	Preso en hacienda	Temamatla	Hacienda de Vaquio	I-5-665-251v
1592	Naturales	Exceso de trabajo en bosques	Tlalmanalco	Ciudad de México	I-6-203-52
1592	Luis Vázquez	Abuso en repartimiento	Tlalmanalco	Tenango	I-6-205-52v
1592	Juan Gregorio	Abuso en repartimiento	Tlalmanalco	Amecameca	I-6-205-52v
1592	Sebastián Francisco	Abuso en repartimiento	Tlalmanalco	Amecameca	I-6-205-52v
1617	Simón López	Obligado a residir en hacienda	San Martín	Hacienda Juan Fernández	I-7-156-77
1617	Martín López	Obligado a residir en hacienda	Cuauhtzingo		I-7-156-77
1629	Naturales	Evaden acudir a repartimiento	Atlautla	Casas labradores	I-10-166-93v
1631	Gabriel de San Juan	Problemas con gobernador	Amecameca	Centlalpa	I-11-170-141
1639	Naturales	Evasión de pago de tributo	Juchitepec	Casas y haciendas	I-11-123-102
1639	María Magdalena	Llevados a fuerza a hacienda	Chalco	Huexotzingo	I-11-285-233v
1639	Naturales	Evasión de tributos y servicios	Tlalmanalco	Casas y haciendas	I-11-124-102
1640	Naturales	Evasión de obligaciones	Juchitepec	Tlaxcala Tepeaca	I-13-16-20v
1641	Naturales	Evasión de obligaciones	Amecameca	Casas y haciendas	I-13-194-173
1648	Naturales	Evasión de tributos	Xochimilco	Chalco Ayotzingo	I-15-17-13
1648	Juana Jerónima	Obligada trabajar en hacienda	Iztapaluca	Tlalmanalco	I-23-182-175

1648	Sebastián López	Malos tratos del alcalde	Chalcatepehua	Ayapango	I-15-88-156
1654	Miguel de la Cruz	Malos tratos de hacendado	Ayapango	Chalco	I-17-262-256v
1656	Juan Gregorio	Malos tratos de hacendado	Cuauhtzingo	Hacienda Ramírez	I-20-191-137
1657	Mixtecos	Malos tratos de hacendados	Cd. México	Hda. Chalco	I-20-297-236
1662	Martín de la Cruz	Malos tratos de alcaldes	Tepetlixpa	Chimalhuacan	I-19-481-271
1662	Juan de San Pedro	Malos tratos de alcaldes	Tepetlixpa	Chimalhuacan	I-19-481-271
1676	4 naturales	Residir en hacienda	Ayapango	Ayapango	I-25-142-116
1677	Francisco de Rivera	Obligado a residir en hacienda	Atlazalpa	Coatepec	I-26-165-100
1677	Juan Santiago	Malos tratos de hacendados	Centlalpa	Chalma-Tepopula	I-168-101v
1685	Juan Francisco	Malos tratos de hacendados	Cuautlalpa	Hacienda Domínguez	I-29-75-74v-75
1687	Juan Pascual	Malos tratos hacendados	Huexotzingo	Chalco	I-30-45-35
1693	4 naturales	Sustraídos de hacienda	Hda. Tamáriz	Chalco	I-32-94-98v

ABREVIATURAS: Las fuentes se indican de la siguiente manera: I=AGN, ramo *Indios*; volumen, fojas.

Desde fines del siglo XVI la migración de habitantes de la provincia de Chalco hacia la ciudad de México empezó a ser frecuente. Si bien, aunque no aparecen en la misma proporción que en otras regiones, las migraciones afectaban la estabilidad de las comunidades y eran un síntoma que reflejaba las tensiones locales. Los indígenas que se trasladaban a la ciudad generalmente lo hacían en grupo; familias completas abandonaban sus pueblos ya fuera temporal o definitivamente. Algunos iban a la ciudad donde permanecían hasta obtener una respuesta a sus demandas. Por ejemplo, en 1656, Juan Gregorio y su esposa, Nicolasa María, y Lucas Martín, su padre, naturales de San Gregorio Cuauhtzingo, habían salido de su pueblo por la presión de Cristóbal Ramírez, labrador de Chalco que los sacaba a fuerza de su casa y los llevaba a su hacienda. Por tal motivo se habían refugiado en la ciudad donde presentaron su querella.[62] Lo mismo ocurrió en 1676 con Juan Pascual, su mujer y sus hijos Juan Clemente, Felipe Santiago y Pedro López, naturales del pueblo de Ayapango, que se trasladaron a la ciudad para pedir protección por los abusos que cometía Alonso Velázquez de Rebolledo y su mayordomo quien los sacaba de su casa para llevarlos a su hacienda.[63] Aquellos que pretendían salir definitivamente se llevaban toda la familia con el propósito de no dejar testigos que fueran presionados por las autoridades para denunciar su paradero. En 1592, el gobernador de Tlalmanalco denunció que muchos indios *casados y solteros* "so pretexto de los malos tratos que les daban los jueces repartidores que los enviaban a cortar madera a los bosques se habían avecindado en la ciudad de México..."[64]

Los sitios de la ciudad de México donde acostumbraban refugiarse los naturales eran en primer lugar los barrios de indios. Son pocos los datos que nos indican su paradero, sin embargo, algunos indicios nos permiten confirmar esta suposición. La orden enviada a don Antonio Valeriano era que los buscara en los barrios que estaban bajo su jurisdicción. Sabemos del paradero de algunos por contar con datos precisos: en 1680, una familia de Tlalmanalco (Bartolomé de Santiago y su mujer, Teresa María y sus hijos, Baltazar Pascual y Matías de Santiago, que a su vez estaban casados) tenían dos años de residir en la ciudad y estaban avecindados en el barrio de Santa Cruz.[65]

[62] AGN, *Indios*, v. 20, exp. 191, f. 137.

[63] AGN, *Indios*, v. 25, exp. 142, f. 116.

[64] AGN, *Indios*, v. 6, primera parte, exp. 203, f. 52.

[65] Cuando Juan de Espinosa, gobernador de Tlalmanalco, quiso llevarse a las familias, éstas se negaron y como castigo se llevó a sus hijos con sus mujeres. Las autoridades señalaron que solamente tenía derecho a cobrarles el tributo pero ellos podían residir libremente en la ciudad. AGN, *Indios*, v. 26, exp. 60, f. 58v. El barrio de Santa Cruz corresponde a la parte

Pero al mismo tiempo que los barrios de la ciudad de México eran espacios donde podían albergarse los indios de la periferia, también eran lugares donde se podía acudir a contratar mano de obra. Varios hacendados de Chalco se dirigían a la ciudad para estos fines. Por ejemplo, en 1657 varios naturales de origen mixteco, residentes en el barrio de los mixtecos en la ciudad de México, denunciaron que Jerónimo Carranza, administrador de una hacienda en la jurisdicción de Chalco, les había ofrecido trabajo y les pidió que reunieran más trabajadores ofreciéndoles el pago de cuatro reales por día. Éstos buscaron a 32 trabajadores más y otras cuatro indias triquis que fueron a trabajar a la región. Sin embargo, al finalizar el contrato, Carranza les impidió regresar a la ciudad encerrándolos en su hacienda como si fueran esclavos.[66] También es conocido el derecho que tenía el barrio de San Juan de la ciudad de México sobre tierras ubicadas en la provincia de Chalco a donde enviaban colonos para habitarlas en calidad de renteros.

Pero ¿dónde habitaban los indígenas que migraban a la ciudad? ¿Cuáles eran sus sitios de residencia? En una reconstrucción de los espacios residenciales, realizada por Alejandro Alcántara, destaca cómo los barrios indígenas de la ciudad fueron creciendo anárquicamente a diferencia del área de edificios públicos. En los predios indígenas solía haber varias habitaciones e incluso algunas de dos pisos para albergar a la familia y algunas para rentar.[67] También destaca la disminución de la población en ciertos momentos y el abandono de muchos predios que estaban desocupados. En ocasiones los migrantes se albergaban en los predios desocupados; mientras que los extravagantes vivían entre los paredones de las casas derrumbadas, con el consentimiento de los dueños.[68]

Los arrabales de la ciudad eran inaccesibles y peligrosos de acuerdo con la imagen que se fue construyendo a medida que fue aumentando la población y el número de migrantes. En este sentido es importante considerar la aseveración de Robinson, quien señala el rechazo de las autoridades a los movimientos de migración, así como el miedo y desconfianza que se difundieron hacia todos aquellos desconocidos.[69]

oriente de la ciudad donde se ubica el templo de la Soledad. Véase Teresa Álvarez Icaza, "Los indios y las ciudades de la Nueva España. La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México", en este mismo volumen.

[66] AGN, *Indios*, v. 20, exp. 297, f. 236.

[67] Alejandro Alcántara Gallegos, *Los espacios residenciales en la ciudad de México Tenochtitlan*, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

[68] AGN, *Tierras*, v. 22, exp. 5, f. 124.

[69] "Para aquellos que salen de su lugar, su estatus cambiaba así como su designación. Los términos utilizados eran forastero, vago, fugado, vagabundo, malentretenido, extravagante." Robinson, *op. cit.*, p. 178.

Sin embargo, no todos los migrantes se incorporaban en el imaginario urbano como desconocidos y peligrosos.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente podemos señalar que la mirada que se ha puesto sobre el mundo indígena lo ha visto por lo regular bajo la óptica actual, dando un gran peso a la expectativa de las oportunidades económicas y sociales que generaban las ciudades y los centros mineros, y la libertad que motivaba al indígena a abandonar su comunidad. No obstante, la sociedad indígena colonial tuvo un mayor apego a la tierra y, en algunas partes, como la provincia de Chalco, los movimientos migratorios en los dos siglos estudiados no fueron un fenómeno que alterara radicalmente la estructura de la sociedad. Fue parte de un proceso normal provocado por los conflictos internos en algunos pueblos, los intentos de evadir las cargas tributarias y los abusos de los españoles.[70] Al establecer una comparación entre la migración de naturales a la ciudad de México y los que llegaban a la región, podemos ver que más que expulsar mano de obra, la región de Chalco resultó ser un imán que atrajo a los indígenas de otras regiones, que se integraron a los pueblos y las haciendas. Por otro lado, es preciso considerar los diferentes tipos de migrantes, los ritmos de las migraciones y las percepciones que se fueron construyendo hacia esta población, que empezó a formar parte del entramado social de la urbe. Dependiendo de su espacio de acción en la ciudad, los migrantes y extravagantes fueron creando estereotipos que definieron las relaciones entre los diferentes sectores de la sociedad urbana que con el tiempo tendieron a estandarizarse.

[70] Taylor, *op. cit.*, p. 43-48.

EL ORIGEN Y CONFORMACIÓN DE LOS BARRIOS DE INDIOS

FELIPE CASTRO GUTIÉRREZ
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Los "barrios" como tema

Uno de los problemas de la investigación sobre la sociedad indígena colonial es que las fuentes nos predisponen a poner nuestra atención en la "república" de indios como un todo homogéneo. Así, el gobernador y su cabildo han sido objetos privilegiados de nuestro interés, y es a través de ellos que abordamos los temas de tierras, tributo, servicio personal, gobierno y justicia. Esto puede llevarnos hacia una visión muy general e institucional. En cierta manera, repetimos la actitud de los funcionarios y eclesiásticos españoles, que mientras obtuvieran sus propósitos no tenían mayor interés en las formas concretas y particulares de ejercer la autoridad, recaudar el tributo, reunir los trabajadores del servicio personal o asegurar la asistencia a misa dentro de los pueblos. Por eso, solamente hay comentarios sobre los barrios cuando por alguna razón había conflictos lo suficientemente serios para atraer la atención gubernamental.

Por otro lado, los indígenas tenían sobrados motivos para manejar de manera discreta y reservada sus asuntos cotidianos. Preferían, en lo posible, resolver sus conflictos localmente, sin recurrir a los costosos, dilatados e imprevisibles jueces y tribunales españoles. Así, muchos aspectos, procesos, costumbres e instituciones de la vida de los barrios indígenas nos resultan opacos y seguimos sin saber gran cosa de ellos.

Hay buenas razones para dedicar atención a los barrios. Para el común de los indios, el gobernador, los alcaldes y regidores podían ser, sobre todo en las "repúblicas" más importantes y extensas, personajes remotos con los que tenían escaso contacto personal. En cambio, los regidores, alcaldes y topiles de los barrios eran, para bien o para mal, inmediatos y cercanos. Debe considerarse asimismo que el acceso a la tierra, a

solares para edificar casas, al agua, a los derechos de mercado, estaba determinado por la adscripción a un barrio. Lo mismo puede decirse de las obligaciones, como la participación en los cargos y funciones de "república", el servicio personal obligatorio, el pago de tributo y otras contribuciones. Por esta razón, en los autos judiciales locales los indígenas se identificaban frecuentemente por su barrio preciso de pertenencia. Por ejemplo, no decían pertenecer a la "república" de San Juan Tenochtitlan, sino a una de sus partes constitutivas, como el barrio de San Juan Moyotlan.

Por otro lado, más que un espacio geográfico o institucional, el barrio era una densa red de comunicaciones, parentescos, amistades y enemistades. Todos conocían a todos, y cuando no era así podía seguirse una complicada línea de filiación personal, que pasaba por la familia extensa, los compadrazgos, el oficio y las amistades.[1] Desde luego en los barrios había también personajes detestados o temidos; pero el odio y el amor siempre tenían rostros concretos y familiares. Los historiadores de las redes sociales, que han tendido a ocuparse prioritariamente de los comerciantes, hacendados o nobles españoles, podrían tener aquí un campo fértil de trabajo.

Existía asimismo en los barrios lo que podríamos llamar una moralidad local, normas de convivencia socialmente obligatorias y que implicaban una sanción difusa, hecha de chismes, apodos denigrantes y miradas de reojo, que resultaba muy efectiva contra quienes no cumplían con las obligaciones comunitarias, rehusaban participar en los "cargos" civiles o eclesiásticos, no mostraban el debido respeto a los mayores o acudían ante la autoridad española por asuntos que debían resolverse localmente.[2]

Es probable que estas múltiples características den razón de la perdurabilidad de los barrios, y de su capacidad para adaptarse a los cambios históricos. Aunque las antiguas repúblicas de indios desaparecieron, sus barrios frecuentemente mantuvieron una identidad particular hasta nuestros días.

No es lo mismo un barrio que un barrio

Una revisión de la literatura existente muestra que cuando se habla de "barrios de indios" es frecuente referirse a dos cosas distintas, bien que

[1] Marcela Dávalos, "El espacio consuetudinario ante la cuadrícula borbónica", en Sonia Lombardo de Ruiz (coord.), *El impacto de las reformas borbónicas en la estructura de las ciudades: un enfoque comparativo*, México, Consejo del Centro Histórico de la Ciudad de México, 2000, p. 109-116.

[2] Teresa Lozano Armendares, "'Y es de pública voz y fama'. Conflictos entre vecinos en el siglo XVIII", en *Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII. VI Simposio de historia de las mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 117-128.

relacionadas entre sí. Para los historiadores de la ciudad, los barrios son subdivisiones de la urbe, y los de indios un caso particular dentro de esta definición general. Este punto de vista tiene sus méritos cuando los problemas que se consideran son los de población, ocupación y distribución del espacio, economía y política urbanas. Efectivamente, entre los barrios de indios y de "gente de razón" había una continuidad espacial. Incluso en donde inicialmente se estableció una división, una "traza", ésta acabó por desdibujarse a lo largo del tiempo. También es muy pertinente cuando se adopta una perspectiva a largo plazo, porque con el tiempo los barrios "de indios" se convirtieron en asentamientos mestizos y llegan a ser los arrabales (las "goteras", como solía decirse) de la ciudad.

En cambio, para los etnohistoriadores, el aspecto territorial es secundario frente al jurisdiccional: el barrio era una subdivisión del gobierno indígena, de una "república". Un "barrio" en este sentido podría estar a buena distancia de la ciudad: en este volumen, Tomás Jalpa cita los casos de San Juan Coxtocan, Santiago, Tlazintla, Calpan, Los Reyes y Acaxtlihuayan, que aunque estaban enclavados en la cabecera de Tenango, cerca de Chalco, eran sujetos de Tlatelolco y Tenochtitlan, a los cuales pagaban tributo y daban servicio personal. Los barrios, en este sentido, constituían entidades corporativas que tenían sus propios oficiales de república, y en ocasiones casas de comunidad, hospitales y cofradías. También gozaban a veces de tierras, solares, aguas, bosques, pastizales y otros bienes. Podían ser asimismo el asiento de una parroquia, o por lo menos una "visita" con su propia ermita o iglesia, donde cada tanto acudía el párroco o su vicario para administrar los sacramentos.

La conformación social de los barrios

Los barrios no fueron siempre iguales a sí mismos. La continuidad de su existencia física a través de los siglos puede llevarnos a pensar que así era, pero las relaciones sociales que les daban fundamento podían cambiar con el tiempo. Asimismo, a pesar de que existía buen número de similitudes, había variaciones de importancia entre distintas áreas culturales mesoamericanas.

Algunos barrios indios del centro de México tuvieron una génesis histórica particularmente larga, que a veces se remontaba a la época prehispánica. Originalmente, no eran sólo espacios físicos, sino que conformaban una geografía sagrada; existían por voluntad de la deidad tutelar. Fray Diego Durán dejó una relación de la fundación de la ciudad de México en donde el dios tribal, Huitzilopochtli, ordena a su sacerdote que

> Di a la congregación mexicana que se dividan los señores, cada uno con sus parientes, amigos y allegados, en cuatro barrios principales, tomando en medio la casa que para mi descanso habéis edificado; y que cada parcialidad edifique en su barrio a su voluntad. Estos barrios [comenta el cronista] son los que hoy en día permanecen en México, es a saber: el barrio de San Pablo, el de San Juan, y el de Santa María la Redonda, que dicen, y el barrio de San Sebastián…[3]

Me parece que lleva razón Rubén Romero cuando dice que

> La capital mexicana era considerada por sus residentes como un *axis mundi*, el centro del universo. En sus orígenes se entrelazaban la historia y los mitos, lo real y lo ideal, dando sustento a una ciudad que había comenzado a existir mucho antes de que tuviera un sitio sobre la tierra, como había ocurrido en los casos de Roma y Jerusalén.[4]

Estos barrios tenían asimismo una composición estrechamente vinculada al parentesco, y el parentesco implicaba propiedad de la tierra. El oidor Alonso de Zurita informaba en el siglo XVI al rey que

> calpulli o chincancalli, que es todo uno, quiere decir barrio de gente conocida o linaje antiguo, que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos, que son de aquella cepa, barrio o linaje, y las tales tierras llaman calpulli, que quieren decir tierras de aquel barrio o linaje.[5]

Calpulli y barrio eran, entonces, entidades asociadas en el mundo nahua, y tenían una vigorosa personalidad propia con su deidad tutelar, linajes de caciques, mapas de propiedades y tradiciones históricas. Sobre esto caben dos observaciones. La primera es que aun cuando así fuera en el siglo XVI, cuando escribieron estos cronistas y funcionarios, no es forzoso que continuara siéndolo para siglos posteriores. Los barrios pasaron en el decurso del tiempo por cambios notables y notorios, como más adelante se verá.

En segundo término, ha existido la tendencia a extender esta definición que equipara barrio y calpulli hacia otras regiones culturales. Sin embargo, es siempre riesgoso derivar hacia el nahuacentrismo y suponer que lo válido en el centro de México era necesariamente apli-

[3] Diego Durán, *Historia de la Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1967, v. 2, p. 50.

[4] José Rubén Romero Galván, "La ciudad de México, los paradigmas de dos fundaciones", en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 20, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, p. 13-32.

[5] Alonso de Zurita, *Relación de la Nueva España*, edición de Ethelia Ruiz Medrano, México, CONACULTA, 1999, v. 1, p. 335.

cable a otras regiones. En Michoacán, por ejemplo, la organización de los barrios era más similar a la del *teccalli*, a "la casa noble", dado que las relaciones sociales se confundían con arraigadas redes de parentesco. El parentesco, a su vez, era el modo en que se manifestaban las jerarquías sociales. Existen otros elementos de interés: "Gobernar" se decía *camahchacuhpeni*, que literalmente venía a ser "agrupar a otros'", mientras que la voz para "súbdito, sujeto" era *camahchacungari*, "aquel cuyo cuerpo fue agrupado". En el imaginario colectivo, la iniciativa fundadora de un asentamiento era un acto de autoridad del rey, más que una voluntad divina o una apropiación clánica colectiva.[6]

Los barrios después de la conquista

La conquista española respetó inicialmente estas formas de organización social, pero también agregó otras diferentes. Hay barrios que resultaron de la migración y reacomodos de la población. Es el caso de los muchos asentamientos "de mexicanos", esto es, de los cargadores y guerreros auxiliares nahuas, generalmente del Valle de México, que acompañaron a los españoles en la conquista de nuevos territorios. Hubo así barrios "mexicanos" en Colotlán, Campeche, Ciudad Real (la actual San Cristóbal, en Chiapas), Mérida, Oaxaca, Valladolid de Michoacán, Querétaro y Guadalajara. Estos barrios nahuas gozaron de ciertos privilegios, argumentaban que no eran conquistados, sino "conquistadores" y por lo común fueron siempre leales defensores de los españoles.[7]

Los acuerdos con la "república" de Tlaxcala para la colonización del norte derivaron también en numerosas fundaciones. Aunque en general se trató de asentamientos rurales, hubo "barrios" urbanos en San Luis Potosí (Tlaxcalilla) y Saltillo (San Esteban).[8] Los tarascos, por su

[6] He desarrollado más extensamente este tema en "El lenguaje del poder. Conceptos purépechas en torno a la autoridad" (en coautoría con Cristina Monzón), en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 31-46. Sobre el *teccalli*, véase Hildeberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1984, particularmente p. 105-107.

[7] Los "mexicanos" habitantes de los barrios de Mérida, por ejemplo, obtuvieron una exención de tributos alegando sus méritos en la conquista. Pedro Bracamonte y Sosa, "Los solares urbanos de Mérida y la población territorial indígena en el Yucatán colonial", en Pablo Yanes, Virginia Molina, Oscar González (coords.), *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2005, p. 131.

[8] Andrea Martínez Baracs, "Colonizaciones tlaxcaltecas", en *Historia Mexicana*, v. XLIII, n. 2, p. 195-250; sobre San Esteban, véase Cecilia Sheridan, "Indios madrineros. Colonizado-

parte, migraron también por propia iniciativa y se asentaron en Fresnillo, Zacatecas, Parral, Zacatecas, Nombre de Dios, Culiacán y San Luis Potosí.[9]

Estos eran barrios sin precedentes históricos, en un ambiente nuevo, pero donde los migrantes reproducían ciertas formas identitarias y antiguas enemistades. En Zacatecas, por ejemplo, los indios formaron barrios según su "nación": los "mexicanos" en Mexicapan y Niño Jesús, los tarascos en San José y San Diego Tonalán Chepinque, los tlaxcaltecas en Tlacuitlalpan. En las principales fiestas zacatecanas, tarascos y "mexicanos" reproducían su antigua enemistad: se juntaban en bandos cerca de seiscientos hombres para combatir a pedradas y golpes en una especie de "guerra florida" de la que incluso resultaban muchas muertes.[10]

En el mismo sentido innovador actuaron los movimientos de población y las "reducciones" de pueblos realizadas por los eclesiásticos o el gobierno virreinal en el siglo XVI. Es el caso de Pátzcuaro, que fue refundada en 1539 por el obispo Vasco de Quiroga trasladando miles de indígenas desde los poblados cercanos. Es probable que esta creación "artificial" sea la que dé explicación a una peculiaridad. Contrariamente a lo que ocurre en otras ciudades y pueblos, no existe aquí una combinación del nombre prehispánico con el español (como en "Santiago Tlatelolco"). Se habla, simplemente, de los barrios de San Salvador, San Francisco y San Agustín. Es un sistema que también aparece en otras ciudades, como Mérida, donde los barrios indios se llamaban Santa Lucía, Santa Ana, la Mejorada, San Cristóbal, San Juan, San Sebastián, la Ermita, Santiago y Santa Catarina.[11] Muchos barrios de indios, como puede verse, fueron entidades de nuevo cuño, sin precedentes prehispánicos, bien que la organización social subyacente mantuviera algunos rasgos antiguos.

res tlaxcaltecas en el noroeste novohispano", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, n. 24, 2001, p. 15-51.

[9] Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. 113 (Fresnillo), 199-200 (Zacatecas), 271 (Parral); "Acuerdo de los mexicanos y michoacanenses de la Villa del Nombre de Dios, 1585, en R.H. Barlow y George T. Smisor (eds.), *Nombre de Dios, Durango. Two Documents in Nahuatl Concerning its Foundation*, Sacramento, The House of Tlaloc, 1943, p. 46-49; Primo Feliciano Velázquez, *Historia de San Luis Potosí*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, l947, v. 2, p. 37 y 88; "Carta que los indios tarascos que están en Sinaloa escribieron a todos los de la provincia de Mechoacán…", 1594, Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Historia*, v. 15, f.40r.-41a.

[10] Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1984-1995, v. 3, p. 337-338.

[11] Pedro Bracamontes, *op. cit.*

La Corona también llevó a cabo programas de congregaciones para fomentar la creación de barrios de indios en las ciudades de españoles, recurriendo por lo común a "entresacar" a indígenas de sus pueblos. Así sucedió con Puebla (donde llegaron nativos de Tlaxcala, Calpan, Huejotzingo, Cholula y Texcoco)[12] y con Valladolid de Michoacán (donde se trajeron indígenas de gran cantidad de pueblos cercanos),[13] para citar los casos más notorios. Para facilitar la traslación, se les prometían tierras, exenciones y privilegios, aunque estas concesiones no siempre fueron respetadas con el decurso del tiempo.

Los barrios y la Iglesia

El papel de los eclesiásticos en la conformación temprana de los barrios de indios fue en muchos casos decisiva y siguió siéndolo durante mucho tiempo. Para el común de los indios, la relación cotidiana con la Iglesia era más importante que la que tenían con los funcionarios del rey. El aspecto religioso de la autoridad o las implicaciones gubernativas de lo ritual les parecían naturales o inevitables, ya sea porque así lo pensaban los frailes o bien porque así había sido en la época prehispánica. En Puebla, el trabajo de Rosalva Loreto, en este libro, refiere que fueron los franciscanos quienes hicieron posible el poblamiento del oriente de la ciudad, pues de ellos dependió en buena medida el inicial abasto de agua. Es el mismo ejemplo de Toluca, donde ante la ausencia de un ayuntamiento español eran los conventos de San Francisco y de El Carmen los que se ocupaban de muchos asuntos urbanos, como la canalización y distribución del agua.[14]

En algunos casos, donde había barrios de indios que carecían de organización en república, la Iglesia se convirtió naturalmente en el centro y referente de la vida comunitaria. Es lo ocurrido en el real de minas de Guanajuato, establecido en serranías donde no había población indígena previa. Ésta se formó con migrantes que llegaron por su propia voluntad e interés, atraídos por los salarios que se pagaban a los trabajadores, pero que estaban prontos a irse al "eco sonoro de la plata",

[12] Fausto Marín Tamayo, *Puebla de los Ángeles, orígenes, gobierno y división racial*, Puebla, Centro de Estudios Históricos de Puebla, 1989, 23.

[13] Carlos Paredes Martínez, "Valladolid y su entorno en la época colonial", en *Desarrollo urbano de Valladolid-Morelia 1541-2001*, Carmen Alicia Dávila Munguía y Enrique Cervantes Sánchez (coords.), Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2001, p. 121-149.

[14] Pilar Iracheta Cenacorta, "El aprovisionamiento de agua en la Toluca colonial", en *Estudios de Historia Novohispana*, n. 25, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001, p. 81-116.

cuando había rumores de bonanzas en otros reales mineros. Debido a la heterogeneidad e inestabilidad de los habitantes indígenas no se integró aquí una "república". En su lugar, fuese por iniciativa de los trabajadores nativos o intervención de sus párrocos, se formaron hospitales según cada "nación", para los nahuas, otomíes, tarascos y mazahuas.[15] Estos hospitales, además de sus funciones propiamente médicas, atendían y auxiliaban asimismo a desvalidos, viudas, huérfanos y viajeros. Eran, también, centros de sociabilidad colectiva, lugar del mercado y sitio de reuniones para discutir asuntos de interés común.

En la capital virreinal fue asimismo la Iglesia la que dio solución al problema de los numerosos migrantes procedentes de la Mixteca, que vivían dispersos en diferentes lugares de la ciudad. Por esta razón, hacia 1610, se estableció un curato con la advocación de Nuestra Señora del Rosario, adjunta al convento de los dominicos. El curato no tenía un espacio ni límites precisos porque se sobreponía a las demás parroquias urbanas; fue, en este sentido, una inusual adaptación del sistema parroquial. Por una extensión natural, con paso del tiempo, este curato se convirtió en el que brindaba servicios espirituales a todos los indios "extravagantes", incluyendo zapotecos, otomíes y otras "naciones".[16]

No era tampoco inusual que los párrocos se ocuparan de funciones gubernativas e incluso fiscales, y no solamente en regiones apartadas. Incluso en la capital virreinal, donde no faltaban funcionarios del rey, el cura de San Pablo informaba que

> siendo costumbre, estilo y obligación nuestra de los padres doctrineros y ministros, tener bien ordenadas y compuestas nuestras doctrinas, para la buena administración, por estar sus jurisdicciones por sus barrios, y cada barrio tiene su iglesia o ermita en forma de pueblo, sus alcaldes y merinos, su alguacil mayor de la iglesia, que los gobiernan y cuidan, así para las cosas del servicio de su majestad y recoger sus tributos, como para que acudan a las obligaciones de oír misa, confesar, comulgar, rezar, recogerlos a la cuenta los domingos, traernos a los muchachos para enseñarles la doctrina en la iglesia, para lo cual tienen sus tablas en cada barrio donde están todos asentados, chicos y grandes, y nosotros sus padrones. [17]

[15] José Luis Lara Valdés, *El barrio de mazahuas de la ciudad de Guanajuato*. Guanajuato, Presidencia Municipal de Guanajuato, 2005, 73 p. Los españoles utilizaron el término de "nación" en un sentido bastante similar al contemporáneo de "etnia", para designar grupos con una historia y una lengua compartidas.

[16] "Fray Juan Pedrique al virrey conde de Galve", 5 de julio de 1692, en Edmundo O'Gorman (ed.), "Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, IX, n. 1, enero-febrero de 1938, p. 20, 21.

[17] "Fray Bernabé Núñez de Páez al virrey", en O'Gorman, *op. cit*.

Los barrios tenían siempre una iglesia (mencionadas frecuentemente en fechas tempranas como "ermitas") que eran la sede o al menos la "visita" o dependencia de una parroquia. Cuando no había un sacerdote residente, acudía de tanto en tanto el párroco o sus vicarios para impartir los santos sacramentos. En el ínterin, dirigía los oficios y enseñaba la doctrina un *tepixque* ("el que guarda a la gente"), entre los nahuas o un *hurendahperi* ("el que enseña a otros, el maestro") entre los tarascos. En estas iglesias barriales había siempre una imagen sagrada que, en ocasiones, tenía una respetada antigüedad, alcanzaba fama de milagrosa y recibía particular veneración, como el Cristo de la Penitencia, del barrio de Mexicaltzingo, en Guadalajara.[18] Había también, por lo común, una o más cofradías para lucimiento del culto y, ocasionalmente, instituciones de ayuda mutua, como los hospitales. Aunque fue un caso excepcional, en Aguascalientes la iglesia indígena del barrio de San Marco llegó a opacar en veneración y opulencia del culto a la parroquial, de españoles.[19]

La municipalización de los barrios

Los antiguos y los nuevos barrios indios pasaron a lo largo del primer siglo colonial por una transformación importante. En efecto, la Corona española implantó un modelo de organización social que vinculaba a todos los indios del común con una "república" o corporación municipal. Cada "república" tuvo derecho a un conjunto de tierras que se repartían entre los pobladores. A cambio, todos los indios del común debían dar tributos y servicios personales al rey. Esto incluyó a los que habían sido terrazgueros (o, como a veces se decía, "siervos") de los nobles indios.[20]

Así, aunque los nombres de pueblos y barrios siguieron siendo los mismos, la naturaleza de sus relaciones sociales cambió radicalmente. La tierra y los solares para construir casas ya no eran una concesión de la nobleza nativa, ni se derivaba de la pertenencia a un linaje, sino que era otorgada por el rey. Fue una grande y brusca

[18] Luis Enrique Orozco, *Los Cristos de caña de maíz y otras venerables imágenes de Nuestro Señor Jesucristo*, Guadalajara [sin editorial], 1970.

[19] Jesús Gómez Serrano, *La guerra chichimeca, la fundación de Aguascalientes y el exterminio de la población aborigen (1548-1620)*, Jalisco, El Colegio de Jalisco-Ayuntamiento de Aguascalientes, 2001, 129 p.

[20] Margarita Menegus Bornemann, "El cacicazgo en Nueva España", en Margarita Menegus Bornemann y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sobre la Universidad-Plaza y Valdés, 2005, p. 29-34.

sacudida, que en buena medida explica la decadencia de la antigua clase dirigente indígena. Puede entonces decirse que, aunque los barrios tienen en ocasiones antecedentes prehispánicos, son realmente creaciones coloniales.

El cambio también puede apreciarse en la aparición paulatina de una idea de asociación, que desplaza poco a poco al antiguo concepto adscriptivo, familiar y hereditario de comunidad. Esto es muy claro cuando los oficiales de república declaraban que los indígenas que se habían ido a vivir a su pueblo ya no tenían que obedecer y pagar tributos al gobernador de su lugar de origen; o bien cuando insistían en que un migrante aceptado como "hijo" del barrio perdía sus derechos si no contribuía con las cargas comunitarias.[21] Lo que unía a los indios de un lugar ya no era la lealtad a un linaje noble o la pertenencia a ciertas familias, sino una especie de contrato social implícito, establecido más o menos voluntariamente entre individuo y comunidad. Eran, en este sentido, asociaciones muy "modernas", pese a que tendemos a verlos como reducto de las tradiciones.

El desarrollo posterior trajo consigo algunas innovaciones que no sabría si adjudicar al vigor de los "barrios de indios", capaces de absorber a nuevas poblaciones, o bien a su vaciamiento institucional. En efecto, hubo barrios "de indios" que no estaban habitados por indios. William Taylor cita el caso de Santa Ana Tepetitlán, en las afueras de Guadalajara, fundado en el siglo XVI con esclavos negros para proteger la ciudad de las incursiones de los chichimecas. En el siglo XVIII era considerado como un "pueblo de indios" cuyos habitantes pagaban tributo como tales, aunque eran en su mayoría mulatos.[22]

No es una excepción. En San Luis Potosí, hacia 1730, unas cincuenta familias de curtidores, jornaleros de las haciendas y vendedores de agua y leña en el cercano real de San Pedro comenzaron a construir casas en las afueras de la ciudad, en lo que se llamó el barrio del Montecillo, aprovechando el vacío resultado de un largo litigio entre los diputados de minería y los carmelitas. La mayor parte eran mestizos y mulatos, y ellos mismos así lo aceptaban. Aun así, comenzaron a elegir oficiales de república, en 1747 construyeron una iglesia y en 1753 obtuvieron su reconocimiento como pueblo, lo cual les daba derecho

[21] "Pedimento de los naturales del barrio de San Miguel contra Joseph Domingo, indio, sobre que acuda al barrio con sus pensiones. Valladolid", Valladolid, 1764, Archivo Histórico Municipal de Morelia, I.4.1,C-51, exp.11, 4 f.

[22] William Taylor, "Pueblos de indios de Jalisco central en la víspera de la independencia", en *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, Brian Connaughton (ed.), México, Universidad Autónoma Metropolitana-CONACYT-Porrúa, 2003, p. 118.

a solicitar un fundo legal, a pesar de las indignadas reclamaciones de los religiosos.[23]

El gobierno: los barrios mayores y menores

No todos los barrios urbanos eran iguales en jerarquía. Ya fuese por antigüedad, por tener un linaje noble respetado, ser el asiento de un tiánguis o mercado, o por acumulación paulatina de derechos y privilegios, había algunos que tenían primacía sobre los demás. Los llamaré, para efectos prácticos, "barrios mayores". Esto no era meramente un asunto puramente honorífico, sino que tenía consecuencias concretas de cierta importancia.

Un caso particular es el de los cuatro *campan* de San Juan Tenochtitlan, la mitad indígena de la ciudad de México. Eran Santa María Cuepopan al noroeste, San Sebastián Atzacoalco al noreste, San Pablo Zoquipan al sureste y San Juan Moyotlán al suroeste. Estos campan (llamados "barrios", "parcialidades" e, incluso, a falta de un mejor concepto, "superbarrios" en la bibliografía del tema) tenían a su vez un numeroso conjunto de "barrios" sujetos.[24] Esto en los hechos generaba una inusual jerarquía intermedia entre la república y los sujetos. La razón, seguramente, se hallaba en la importancia histórica, la multiplicidad de barrios y los miles de habitantes indígenas de Tenochtitlan.

Los barrios mayores tenían un papel importante en la elección anual de los oficiales de república. La participación en la votación no estaba abierta a todos los indios, y ni siquiera a todos los "principales". En general, podría decirse que cuando más grande y poblada era una república, más limitado era el número de votantes. Aunque había muchas variaciones locales, lo común es que los electores fuesen solamente quienes habían ocupado cargos de cabildo en el periodo inmediato anterior, los caciques, los "viejos", los alcaldes y regidores de los principales pueblos sujetos y de los barrios mayores.[25]

El carácter de elegible era aún más restringido. Una peculiaridad de las elecciones indígenas era que el cargo de gobernador se elegía

[23] Felipe Castro Gutiérrez, "Orígenes sociales de la rebelión de San Luis Potosí, 1767", en Jaime E. Rodríguez (ed.), *Patterns of Contention in Mexican History*, Willmington, Scholarly Resources-University of California, 1992, p. 37-47.

[24] Alfonso Caso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, v. 15, n. 1, 1956, p. 7-64.

[25] Felipe Castro Gutiérrez, "Alborotos y siniestras relaciones: la república de indios de Pátzcuaro colonial", en *Relaciones*, n. 89, v. 23, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, p. 203-234.

(después del fin del gobierno vitalicio y hereditario de los caciques) mediante "tanda y rueda" o "alternativa" entre los principales barrios, aunque no había ninguna ley que así lo dispusiera. En Pátzcuaro, la rotación pertenecía a los barrios de San Salvador, San Francisco y San Agustín.[26] En Valladolid, la alternancia se hacía solamente entre dos barrios, el de San Juan de los Mexicanos y el de San Miguel.[27] Desde luego, no siempre se respetaban estos acuerdos, ya fuese por las ambiciones de algunos "principales" indios muy influyentes o porque, desde el punto de vista de los funcionarios del rey, se trataba meramente de una costumbre. Charles Gibson observó que este mismo procedimiento rotativo se aplicaba en San Juan Tenochtitlan para la elección de alcaldes, en este caso entre los cuatro barrios principales. Comentó que el sistema respondía al "sentido estético" del indígena, y que era una imagen del entrelazamiento cíclico y la simetría del antiguo calendario mesoamericano.[28] Si es así, cabría suponer que para ellos la ciudad y sus barrios eran efectivamente una imagen o contraparte física del cosmos.

Los regidores de los cabildos indios urbanos eran de número variable. En Tenochtitlan llegó a haber doce, un número que quizás tenía una resonancia bíblica. Llegó a haber veinte alcaldes en el siglo XVIII, lo cual puede haber sido una manera de contener las tendencias centrífugas y administrar la creciente población. En efecto, a fines de la colonia este gobierno sufrió (o se benefició de, según se vea) la secesión de varios antiguos "barrios", que se convirtieron en repúblicas con gobernador propio: Guadalupe, Ixhuatepec, Magdalena de las Salinas, San Antonio de las Huertas y Popotla.[29]

Las regidurías eran la expresión concreta de las relaciones de poder dentro de la sociedad indígena. En su distribución se manifestaban las alianzas, las transacciones y las rivalidades. Por esta razón, los regidores pertenecían casi invariablemente a los barrios "mayores" de cada república. Y cuando en el barrio se redactaban peticiones o escrituras de cierta importancia, aparecían en lugar destacado entre los firmantes el regidor del ayuntamiento que era de allí originario, como si fuese una de las autoridades locales.[30]

[26] "Autos sobre la elección de gobernador y oficiales de república de Pátzcuaro", 1712, AGN, *Indios*, v. 38, exp.13, f.11-14.

[27] "Los principales, común y naturales del barrio de San Juan de los Mexicanos piden que se anule la elección de gobernador", 1696, AGN, *Indios*, v. 32, exp. 334, f.295-296.

[28] Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI Editores, 1967, *op. cit.*, p. 194.

[29] *Ibidem*, p. 381.

[30] "Francisco Martinez Maranto, natural del barrio de San Salvador de Pátzcuaro, sobre posesión de un pedazo de tierra de cultivo", 1764, Archivo Histórico Municipal de Pátzcuaro, caja 45B-3.

En los barrios "menores" y en los pueblos sujetos por lo común había solamente uno o dos regidores y un alcalde. La *Recopilación de leyes de indias* establecía que los lugares que tuvieran más de ochenta familias tenían derecho a dos alcaldes o regidores, pero en la práctica esto dependía de tradiciones locales y, también, de la presencia o ausencia de un linaje noble.[31] Los barrios solían tener asimismo alguaciles que auxiliaban al alguacil mayor del cabildo indígena en incidentes concretos de orden público, como aprehensión de reos, rondas nocturnas y confiscación de bebidas prohibidas; también colaboraban en la vigilancia de la cárcel. A estos alguaciles se les llamaba a veces con el nombre nahua de topiles, incluso entre grupos que no eran de este idioma.

Un cargo menos visible pero muy importante en los barrios era el del mandón, tequitlato (en nahuatl) u ocambeti (en tarasco). Este cargo provenía de la organización política prehispánica, y se mantuvo por su arraigo y evidente utilidad. En general, debían estar a las órdenes del gobernador y, en específico, eran responsables del cobro del tributo y de la organización de los servicios personales obligatorios.[32] Casi invariablemente aparecían en los actos de medición y posesión de tierras, proporcionando su aprobación o haciendo constar su oposición a los actos judiciales ordenados por los funcionarios o tribunales españoles.[33] Los mandones no eran considerados como "oficiales de república", ni asistían en principio a las reuniones del cabildo. Podían ser hombres del común, y como cualquier otro pagaban tributo y tenían que acudir al servicio personal. Por otro lado, eran importantes en los barrios, y podían tener cierta modesta movilidad ascendente, dado que el servicio a la república era una vía para ser considerado "principal".

Cuando en los barrios había que decidir sobre asuntos graves (como arrendamiento de tierras) o era necesario hacer alguna representación a las autoridades, era habitual que junto con los regidores y alcaldes fuesen convocados otros personajes de autoridad. Eran éstos los nobles o principales (entre los cuales se encontraban invariablemente los caciques, si los había), el prioste de la cofradía o del hospital y el fiscal de la iglesia. Esto es peculiar, porque el gobierno civil indígena y el eclesiástico debían en principio correr separadamente. El cabildo y los oficiales

[31] Antonio Rodríguez Dougnac, *Manual de historia del derecho indiano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994, p. 329.

[32] Véase Carlos Paredes Martínez (ed.), *"Y por mí visto..." Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales del siglo XVI*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994, p. 311-312.

[33] Jorge González Aragón, "Las casas indígenas de la ciudad de México en los inicios de la colonia", revista *Elementos. Ciencia y Cultura*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, n. 34.

de república dependían de la jurisdicción real, mientras que cofradías y hospitales obedecían al fuero eclesiástico. Sin embargo, en los barrios ambas jurisdicciones se confundían. Las mismas autoridades virreinales fomentaban inadvertidamente estas ambigüedades, porque unas veces ordenaban que los fiscales de la iglesia fuesen electos junto con los demás oficiales de república, y otras que los designaran los curas párrocos (véase el trabajo de Lidia Gómez, en este volumen). De todos modos, es muy probable que a los indígenas les tuvieran sin cuidado las sutiles distinciones jurídicas entre "bienes de república" y "bienes de la iglesia". Las autoridades españolas, por su lado, solamente comenzaron a ver con malos ojos estas promiscuidades jurisdiccionales en fechas muy tardías.

Las tierras de los barrios

La situación de las tierras de los barrios fue muy variada, lo cual refleja la heterogeneidad de los procesos históricos que les dieron origen. No era raro que en una misma población un barrio careciera de tierras suficientes, mientras otro gozara de tales extensiones que dedicaba parte de ellas a arrendarlas.[34] Pesaba también la inexistencia de un marco general jurídico sobre las tierras de los barrios urbanos (que estaba en contraste bien definido para los pueblos rurales).

La legislación hispánica estableció muy prontamente que la conquista no anulaba los derechos de propiedad de los indios. Así, muchos barrios podían alegar como títulos válidos las concesiones otorgadas por los reyes "de la gentilidad" prehispánica, o incluso la simple y continua posesión (esto es, la ocupación "inmemorial" sin contradicción de terceros). Por esta razón, los españoles aceptaron inicialmente los detallados mapas que especificaban cuidadosamente la propiedad urbana, así como la opinión de los antiguos jueces de calpulli y de los ancianos que servían como testigos. Fue el caso, por ejemplo, de los habitantes de los barrios de la ciudad de México.[35] De esa manera, los indios quedaron en una situación de relativa igualdad con los españoles y pudieron gozar de tierras, bosques, salinas, pesquerías y otros valiosos recursos.

Los barrios podían recibir mercedes virreinales otorgadas para dotarles de tierras, o bien para bienes comunes, sostenimiento de co-

[34] William B. Taylor, *Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1998, p. 96, 97.

[35] Edward E. Calnek, "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", en Calnek *et al.*, *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 11-65.

fradías u hospitales. Los virreyes también fueron particularmente cuidadosos de preservar los derechos agrarios de los indios que fueron desplazados de sus lugares de origen para poblar las ciudades, como parte de los programas de congregación de fines del siglo XVI y principios del XVII.[36] Como norma general, las tierras que habían poseído anteriormente seguían siendo suyas aunque ya no las cultivaran, y toda venta carecía de valor legal. En 1635, los barrios de Santa Catalina y Santa María la Redonda, de Valladolid de Michoacán, recurrieron a estas ordenanzas para ganar un amparo contra un poderoso propietario y funcionario español, quien se les metía en sus tierras y hacía diversas vejaciones.[37] Los indios de San Sebastián, inmediatos a Querétaro, también reclamaron durante muchos años las tierras que según decían les había dado el virrey marqués de Guadalcázar en el momento de su congregación.[38]

La situación de otros barrios era más precaria, sobre todo cuando los indígenas habían sido congregados expresamente para proporcionar servicio a los pobladores españoles. A veces, por esta razón, se les llamaba "naboríos", indicando así que eran dependientes sin tierras ni bienes propios. Es el ejemplo de Jalatlaco, junto a Antequera de Oaxaca, construido en tierras cedidas por la villa, y que por esta razón debían dar servicio a la ciudad y a los pobladores españoles. Su vecino inmediato, el barrio de San Juan, fue fundado sin iglesia propia, oficiales de república ni mercado (aunque con el tiempo llegó a ser pueblo "de por sí", con el nombre de Trinidad de las Huertas).[39] La condición de los "naturales" de los barrios de Puebla era muy similar: recibieron el uso de las tierras donde tenían sus casas y huertas, pero el ayuntamiento español conservó la propiedad, especificando que las cedía "sólo por el tiempo y voluntad de esta ciudad".[40]

Algunos barrios de indios que no tenían tierras suficientes se vieron favorecidos por una peculiar evolución del derecho agrario colonial. En efecto, en 1685, la Corona retomó una casi olvidada ordenanza anterior y dispuso que los pueblos de indios tendrían derecho a 600 varas en

[36] Véase el marco legal en el "Estudio preliminar", de Ernesto de la Torre Villar, a *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 7-74.

[37] El gobernador, alcaldes y regidores de los barrios de Valladolid sobre usurpaciones que les hace el alférez Figueroa", 1635, AGN, *Indios*, v. 12, exp.200, f. 124.

[38] *Documentos para la historia urbana de Querétaro. Siglos XVI y XVII*, introd. de José Ignacio Urbiola Pemisán, México, [sin editor], 1994.

[39] John K. Chance, *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, 1982, p. 114, 115.

[40] Pedro López de Villaseñor. C*artilla vieja de la nobilísima ciudad de Puebla*, *1781* (facsímil), pról. de Arturo Córdova Durano. México, Gobierno del Estado de Puebla, 2001, p. 105, 106.

cuadro de tierras (aproximadamente, 101 hectáreas), aun cuando no tuvieran títulos formales. En 1695, ante las quejas de los hacendados, se especificó que los asentamientos beneficiados deberían ser pueblos "de por sí" (y no "barrios"), lo cual demostrarían al tener iglesia con el Santísimo Sacramento, oficiales de república y documentos en que se les mencionara como pueblo.[41]

Es por esta razón que muchos barrios comienzan a llamarse a sí mismos "pueblos", o bien "barrios y pueblos". No se trataba de una cuestión geográfica (la inclusión o no dentro del núcleo urbano) sino jurídica. En principio, un barrio no tenía tierras propias, sino que compartía las de su cabecera. En cambio, un "pueblo" tenía derecho a lo que a veces se denomina en la historiografía contemporánea, un tanto equívocamente (porque el término es en realidad tardío) como "fundo legal". Aunque la práctica de nombrarse "barrio y pueblo" puede parecernos confusa, en realidad era muy clara: las autoridades comunitarias estaban aludiendo cuidadosamente a dos situaciones jurídicas muy distintas entre sí.

Hubo barrios urbanos que vieron reconocidos sus derechos agrarios, aunque sus habitantes ya no eran realmente agricultores y a veces no tuvieran más que unas pocas familias.[42] Desde luego, una cosa era que los tribunales aceptaran este derecho y otra muy distinta que la decisión tuviera efecto. Debe tenerse en cuenta que alrededor de las ciudades prácticamente no había tierras baldías, de modo que podía suceder lo que en este volumen refiere Jesús Gómez para el caso del barrio de San Marcos, de Aguascalientes: se reconocía el derecho de los indios, pero se juzgaba imposible su ejecución.

Cuando los barrios tenían tierras propias, el cabildo y los gobernadores de la "república" organizaban y supervisaban su distribución y utilización. Si había un crecimiento demográfico, otorgaban solares "eriazos" o abandonados a los solteros, con lo cual a la vez que atendían este problema, acrecentaban las tierras ocupadas y se protegían de posibles usurpaciones. Lo mismo ocurría con los indios migrantes que querían registrarse en el barrio y que eran recibidos sin inconveniente alguno. Los nuevos poseedores quedaban obligados a construir su casa, cultivar su parcela y contribuir con las obligaciones laborales y

[41] Sobre este tema, véase Stephanie Wood, "The Fundo Legal or Lands por Razón de Pueblo: New Evidence from Central New Spain", en Arij Ouweneel and Simon Miller (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, Amsterdam, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1990, p. 117-129.

[42] Por ejemplo, "Composición de las tierras del pueblo de Santa Ana (Valladolid)", 1713, Archivo de Notarías de Morelia, *Tierras y aguas*, v. 6, f. 507-514.

tributarias de la "república". Los oficiales de república administraban asimismo los bienes de comunidad (que en algunos casos llegaban a ser considerables) y debían firmar todos los contratos de arrendamientos o enajenaciones de solares y tierras.

La mayor amenaza para las tierras, solares y aguas de los barrios urbanos no parece haber venido de la violencia de la conquista ni de usurpaciones posteriores de los propietarios españoles. De hecho, llegaba a ocurrir que los ayuntamientos españoles no tenían ejidos o propios (Pátzcuaro) o tuvieron grandes dificultades para obtenerlos (la Villa de Antequera) porque casi todas las tierras adyacentes estaban ocupadas por los barrios de indios.[43]

Los problemas para la integridad de las tierras indígenas más bien se derivaron de la venta de tierras que de manera individual realizaban diversos poseedores nativos. La formación temprana de un mercado de tierras es evidente, a pesar de que los tratadistas del siglo XVI, como el oidor Alonso de Zorita, consideraban que estos bienes eran una propiedad comunitaria no enajenable.[44] Esta discordancia se debe en parte a que estos cronistas nos dejaron una versión idealizada de la realidad, pero también a que el control comunitario de la tierra fue degradándose con el tiempo. Así, tierras y solares comenzaron a se objeto de compra, arriendo y herencia tanto entre indios, como entre indios y españoles.[45]

Hay que tener en consideración asimismo que no todas las tierras de los pueblos y barrios de indios eran comunitarias; también existían las patrimoniales, asimiladas durante la colonia a propiedad privada. El trabajo de Rebeca López Mora, en esta misma obra, demuestra que los habitantes indígenas de la ciudad de México se beneficiaban de su pasado imperial: tenían tierras no solamente en Tenochtitlan, sino también en otras partes, como en las inmediaciones del Tepeyac e incluso en regiones alejadas, como Tula. También parecería que la aseveración común de que los macehuales solamente tenían el usufructo de tierras comunitarias no es del todo verdadera; hay indios del común que heredaban, compraban y vendían tierras. Era más una dificultad derivada de su condición social que una restricción jurídica.

[43] William Taylor, "Haciendas coloniales en el valle de Oaxaca", en Enrique Florescano (coord.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 71-104.

[44] Alonso de Zorita, *loc. cit*.

[45] Alejandro Alcántara Gallegos, "Los barrios de Tenochtitlan. Topografía, organización interna y tipología de sus predios", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 2004, v. 1, p. 167-198.

Los barrios de indios y el historiador

Los barrios indios de las ciudades novohispanas probablemente no cumplían el ideal renacentista de ciudad, pero tenían orden, gobierno y justicia. Los gobernadores llevaban buena cuenta y razón de todos sus habitantes; cobraban los tributos y organizaban los servicios personales sin más dificultades que las que tenían sus equivalentes campiranos.

Desde luego, no eran espacios ideales. Los indígenas en esta sociedad colonial vivían en condiciones a veces duras y difíciles, obligados a cumplir con múltiples y pesadas obligaciones tributarias, forzados a aceptar violencias y humillaciones cotidianas, reducidos a mal vender sus mercancías o trabajar por magros salarios. Pero aun así, los barrios les ofrecían un espacio de convivencia, de decisión de sus propios asuntos, de participación en cargos civiles y eclesiásticos, de administración de algunos bienes comunes, y de celebración colectiva en la fiesta anual de la parroquia, cuando los "hijos" del barrio acudían a venerar a su santo o a la virgen patrona y animaban las calles con vistosas procesiones.

Para las autoridades civiles y eclesiásticas, los barrios les permitieron cumplir con los imperativos morales de protección jurídica y segregación habitacional de los indígenas, a la vez que aseguraban de una manera simple y más o menos eficaz las tareas fiscales, gubernativas, evangélicas y de orden público. Y así fue durante más de dos siglos, hasta que varios procesos convergentes acabaron por corroer su razón de ser y dieron fin a su existencia autónoma, como puede apreciarse en otros trabajos de este mismo volumen. Los barrios tarde o temprano acabaron convirtiéndose en asentamientos suburbanos, en la parte marginal y pobre de la ciudad mestiza.

No obstante, la integración progresiva de los barrios no implicó necesariamente la desaparición de su identidad particular. Las transformaciones sociales, políticas y demográficas habían pasado a su través durante los varios siglos coloniales; y siguieron transformándose en la época independiente y contemporánea. También tuvieron continuidades, y aun hoy día pueden reconocerse las antiguas plazas, iglesias y mercados, visitar los viejos sitios de encuentro y sociabilidad, y los santos y vírgenes recorren todavía las calles. Ya no son lo que fueron hace tres o cuatro siglos; pero por otro lado aun es fácil distinguirlos de las "colonias" y "fraccionamientos" clasemedieros, creados por las compañías inmobiliarias en las últimas décadas. Los antiguos barrios de indios tienen una historia que aun no ha concluido. Es algo en lo que el historiador puede legítimamente interesarse y, por el camino, contribuir a devolver a la ciudad un pasado que merece recordarse.

SANTIAGO TLATELOLCO Y EL SISTEMA HIDRÁULICO DE LA CIUDAD DE MÉXICO COLONIAL (1523-1610)

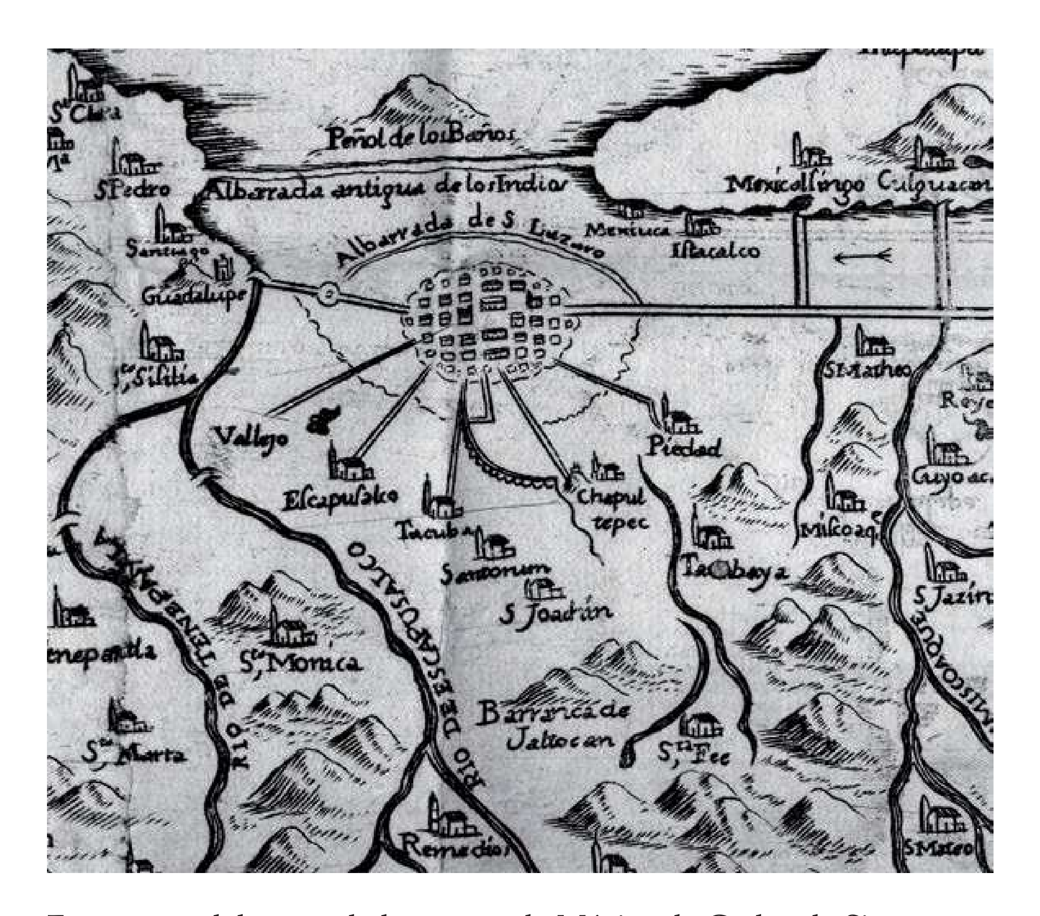
MARGARITA VARGAS BETANCOURT
Universidad de Tulane

Introducción

Durante el virreinato, la ciudad de México enfrentó muchos de los desafíos que le presentó el medio ambiente en el que estaba ubicada. Estos retos no eran nuevos, pues eran los mismos que habían experimentado tenochcas y tlatelolcas. Los sistemas hidráulicos que los mexicas desarrollaron para poder sobrevivir en este medio estuvieron directamente relacionados con su progreso político y económico. Los españoles establecieron la capital de Nueva España en el mismo lugar, pero instauraron una nueva organización política, económica y social. Sin embargo, las inundaciones que sufrió la capital orillaron a las autoridades coloniales a reconsiderar la tecnología hidráulica prehispánica; no obstante, el gobierno de la ciudad no estaba ya en manos de las autoridades indígenas, sino de un cabildo español. A pesar de ello, los cabildos indígenas de Tenochtitlan y de Santiago Tlatelolco tuvieron un papel importante en el desarrollo de una nueva tecnología hidráulica. El objeto de este artículo es analizar el papel que tuvieron los cabildos indígenas en la reconstrucción y mantenimiento del sistema hidráulico de la ciudad de México durante el siglo XVI y la primera parte del siglo XVII para identificar continuidades y discontinuidades en cuanto a la organización de trabajo prehispánica dentro de la ciudad.

Medio ambiente

Santiago Tlatelolco estaba ubicado al norte de Tenochtitlan, en uno de los sitios más desfavorables de la cuenca porque era un punto propenso a inundaciones, sequías y erosión, y por tanto, una de las regiones menos productivas de la cuenca.



Fragmento del mapa de la cuenca de México de Carlos de Sigüenza y Góngora, cortesía de la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane en Nueva Orleáns

La isla de Tenochtitlan y de Tlatelolco se ubicaba en el lago de Texcoco, uno de los cinco que formaban el sistema lacustre de la cuenca. Al norte de éste, se encontraban los lagos de Xaltocan y Zumpango; y al sur, los lagos de Xochimilco y de Chalco. El más grande de los cinco era el de Texcoco, pero también era el más bajo. Por esto, el agua de los otros fluía hacia él.[1] Esta creciente de agua hacía que la isla se inundara continuamente, especialmente durante la época de lluvias.

La localización de Tlatelolco al norte de la isla provocaba una situación particularmente negativa. El río Cuauhtitlán era el único río caudaloso perenne ubicado en la zona norte de la cuenca. En la temporada de lluvias originaba ríos y arroyos que fluían hacia los lagos de Xaltocan y

[1] William T. Sanders, Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley, *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, New York, Academic Press, 1979, p. 84-85; Margarita Carballal Staedltler y María Flores Hernández, "Hydraulic Features of the Mexico-Texcoco Lakes during the Postclassic Period", en *Precolumbian Water Management. Ideology, Ritual, and Power*, editado por Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash, Tucson, The University of Arizona Press, 2006, p. 156.

de Ecatepec; éstos, a su vez, fluían hacia el lago de Texcoco, hasta que se desbordaba.[2] El agua resultante inundaba primero a Tlatelolco y después a Tenochtitlan. Como consecuencia, las inundaciones en Tlatelolco eran muy severas. Desafortunadamente, durante la temporada de secas la situación climatológica y la naturaleza del subsuelo de la parte norte de la cuenca provocaban otros problemas, también muy serios. En primer lugar, la falta de ríos temporales y la baja precipitación originaban sequías constantes. Aunado a esto, el suelo era delgado, poco fértil y, por todo ello, propenso a la erosión. Por si fuera poco, en esta zona las heladas eran frecuentes e inclementes. Por tanto, practicar la agricultura en esta parte de la cuenca era muy difícil.[3] Debido a estas condiciones, la economía de los tlatelolcas se basó en el comercio, y para que éste se llevara a cabo era indispensable que Tlatelolco estuviera conectado de una manera efectiva con el resto de la cuenca. De ahí, el que la existencia y el mantenimiento del sistema hidráulico fuese indispensable para los tlatelolcas.

Durante el virreinato, los problemas ambientales de Santiago Tlatelolco empeoraron debido a la destrucción de la estructura hidráulica durante la guerra de conquista y al descuido que tuvieron hacia ésta las autoridades de la capital. Este abandono aceleró la degradación del medio ambiente de la cuenca. Como resultado, la ciudad de México sufrió inundaciones muy severas. Las más serias ocurrieron en 1555, 1580, 1593, 1604, 1607 y 1629. Como se explicó anteriormente, las inundaciones eran especialmente destructivas para Santiago Tlatelolco porque el agua fluía primero hacia esa parcialidad y de ahí se extendían al resto de la ciudad. En 1555, por ejemplo, la inundación empezó en Santiago Tlatelolco.[4] Después siguió por los barrios indígenas de Tenochtitlan, pero no llegó a la traza.[5] Otro ejemplo es la inundación de 1607. En ésta, Atzacualco,[6] una presa ubicada en territorio tlatelolca entre la calzada del Tepeyac y la albarrada de San Lázaro, se desbordó e inundó a Tlatelolco y después a la ciudad de México.[7]

[2] Rafael A. Strauss K., "El área septentrional del Valle de México: problemas agrohidráulicos prehispánicos y coloniales", en *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el Valle de México*, México, Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974, p. 141.

[3] Strauss, *ibid.*; Sanders, *op. cit.*, p. 86, 225; Ángel Palerm, *México prehispánico. Ensayos sobre evolución y ecología*, editado por Carmen Viqueira, México, CONACULTA, 1990, p. 143.

[4] Fernando de Cepeda, Fernando Alfonso Carrillo y Juan de Álvarez, *Relación universal, legítima y verdadera del sitio en que está fundada la muy noble, insigne y muy leal ciudad de México*, México, Imprenta de Salbago, 1637, folio 5v.

[5] Vera Silvina Candiani, *Draining the Basin of Mexico: Science, Technology and Society, 1608-1808* (tesis de doctorado), Berkeley, University of California, 2004, p. 5.

[6] También conocida como Atzacualpan o Ahuatzalpan.

[7] Domingo Chimalpáhin, *Diario*, trad. por Rafael Tena, México, CONACULTA, 2000, p. 113; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Annals of His*

Aunado a las inundaciones, la cuenca sufrió una nueva tribulación: la desecación del sistema lacustre. Las medidas hidráulicas que tomaron las autoridades virreinales originaron que el proceso de desecación fuese especialmente severo para Santiago Tlatelolco. Por ejemplo, la desviación de los ríos de esta región originó que se secaran muchos de los manantiales de Azcapotzalco que proveían de agua potable a Tlatelolco.[8] Según Torquemada, otra acción que empeoró el desecamiento de los manantiales de Azcapotzalco fue el entubamiento de esta agua para traerla a Tlatelolco. El resultado fue que los habitantes de Santiago Tlatelolco sufrieron durante muchos años la falta de agua.[9]

Sistema hidráulico prehispánico

El sistema hidráulico que los españoles presenciaron a su llegada a la cuenca de México era el más complejo de toda Mesoamérica.[10] Lo constituían calzadas-dique, albarradas, acueductos y canales. Además de las funciones ya descritas, este sistema servía para marcar límites territoriales.[11] Las estructuras que formaban el sistema hidráulico funcionaban de acuerdo con un proceso específico. Primero aislaban un área del lago adyacente a la isla para separarlo del agua salada del lago de Texcoco. Después, por medio de compuertas controlaban el nivel de agua que había en cada sección del lago para evitar inundaciones. Las estructuras hidráulicas también servían para conectar cada sección del lago con fuentes de agua dulce, como ríos, canales o acueductos. De esta manera se logró que el agua que rodeaba al lago fuese dulce. La última etapa del proceso era la construcción de chinampas en cada sección.[12]

El esqueleto del sistema lo constituían seis calzadas cuya función era conectar a la isla con tierra firme y protegerla de inundaciones, a manera de diques. Cuatro de estas seis calzadas se mencionan en las crónicas españolas: la de Ixtapalapa-Coyoacán, la de Tacuba, la de Tepeyac y el acueducto de Chapultepec.[13] Las otras dos eran la que iba

Time, editado y traducido por James Lockhart, Susan Schroeder y Doris Namala, Stanford, Stanford University Press, 2006, p. 95.

[8] Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 7 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, v. 1, p. 422.

[9] *Ibid.*

[10] William E. Doolittle, *Canal Irrigation in Prehistoric Mexico: The Sequence of Technological Change*, Austin, University of Texas Press, 1990, p. 115; Palerm, *op. cit.*, p. 110.

[11] Carballal Staedtler, *op. cit.*, p. 169.

[12] Strauss, *op. cit.*, p. 143.

[13] Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Editorial Porrúa, 1993, p. 62; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 2002,

de Tlatelolco a Tenayuca y la que iba de Tlatelolco a Azcapotzalco (calzada Nonoalco).[14] Aunque para Tenochtitlan éstas eran secundarias en importancia, para Tlatelolco eran fundamentales, pues conectaban su ciudad con la tierra firme del norte de la cuenca. Es importante notar que de las seis calzadas del sistema, tres se ubicaban en territorio tlatelolca: la de Tlatelolco-Tenayuca, la calzada de Nonoalco y la calzada de Tepeyac. Esta última era de especial relevancia por sus funciones múltiples. Conectaba las dos capitales mexicas; funcionaba como un dique que impedía la entrada del agua salada de la parte norte del lago; servía para transportar la sal producida en esta región hacia Tenochtitlan y para transportar productos hacia el mercado de Tlatelolco y, por si fuera poco, marcaba la frontera oeste del territorio tlatelolca.[15]

Las albarradas constituían el siguiente elemento básico del sistema hidráulico de la cuenca. Las dos más importantes empezaban en territorio tlatelolca: la albarrada de Nezahualcóyotl y la albarrada de Ahuizotl. La albarrada de Nezahualcóyotl iba de norte a sur, desde Atzacoalco, presa ubicada en territorio tlatelolca a lado de la calzada del Tepeyac, hasta Ixtapalapa.[16] Su función era separar el agua salada de la parte oeste del Lago de Texcoco del agua dulce de la parte este.[17] En 1499, durante el reinado de Ahuizotl, la isla de Tenochtitlan y Tlatelolco volvió a sufrir una inundación muy severa. Ahuizotl ordenó la construcción de otro albarradón ubicado al este de la albarrada de Nezahualcóyotl.[18] La albarrada de Ahuizotl iba de la calzada de Tepeyac hasta la calzada de Ixtapalapa, y formaba un medio círculo que protegía de inundaciones a la parte este de la isla, en especial a Tlatelolco.[19]

Las calzadas y las albarradas formaban un sistema radial que protegía a la isla y que la conectaba con tierra firme, mientras que las acequias o canales constituían la parte interna del sistema hidráulico. Los canales principales iban del este al oeste. Recolectaban el agua que se drenaba de la isla y la llevaban hacia la albarrada de Ahuizotl. Las arqueólogas Margarita Carballal Staedtler y María Flores Hernández

p. 173; fray Diego Durán, *Historia de los indios de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, Editorial Porrúa, 1967, p. 22; Palerm, *op. cit.*, p. 227; Torquemada, *op. cit.*, p. 292.

[14] Luis González Aparicio, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973, p. 51, 53; Perla Valle, *Ordenanza del Señor Cuauhtémoc*, trad. por Rafael Tena, México, Gobierno del Distrito Federal, 2000, p. 28; Carballal Staedtler, *op. cit.*, p. 164.

[15] Valle, *ibid.*, p. 87-88.

[16] Palerm, *op. cit.*, p. 261-262; Carballal Staedtler, *op. cit.*, p. 167.

[17] Palerm, *op. cit.*, p. 250.

[18] Torquemada, *op. cit.*, p. 265; Carballal Staedtler, *op. cit.*, p. 168.

[19] Palerm, *op. cit.*, p. 317. Según Perla Valle, la albarrada de Ahuizotl empezaba en Coyonacazco (más tarde Peralvillo) en el barrio tlatelolca de Amaxac (Valle, *op. cit.*, p. 83).

sugieren que esta dirección seguía la del drenaje natural de los lagos y que, a su vez, a éste lo determinaba la topografía de la cuenca. Otra serie de acequias, pero secundarias, iba del norte al sur. Éstas depositaban el agua que traían en los canales principales.[20] Dos de estos canales se encontraban en territorio tlatelolca: el de Tezontlale y el de Santa Ana o Nonoalco. Una de las funciones del primero era servir como frontera entre territorio tlatelolca y territorio tenochca. Ambos servían para distribuir agua potable en Tlatelolco y además constituían un sistema de comunicación y de transporte entre Tlatelolco y las poblaciones vecinas.[21]

El abastecimiento de agua potable a la isla de Tenochtitlan y Tlatelolco debió ser parte esencial del sistema hidráulico de la cuenca. Sin embargo, no hay mucha información respecto a la época prehispánica, especialmente sobre Tlatelolco. El acueducto de Chapultepec llevaba agua de Santa Fe hasta Tenochtitlan, pero no está claro si también proveía de agua a Tlatelolco. En cambio, fuentes coloniales indican que el agua de Tlatelolco venía de manantiales ubicados en Azcapotzalco. Según el *Códice Florentino*, uno de estos manantiales se llamaba Quauhacalco.[22] Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin lo ubica en Azcapotzalco.[23] El arqueólogo Salvador Guilliem Arroyo propone una ubicación más específica: en uno de los barrios de Tacuba al oeste de Tlatelolco.[24]

Sistema hidráulico colonial

La falta de familiaridad de los españoles con un ambiente lacustre y con el sistema hidráulico necesario para sobrevivir en éste, originó una actitud ambivalente en las autoridades coloniales. Por una parte, conservaron las calzadas e incluso las tomaron como ejes principales de la ciudad de México.[25] En cambio, ignoraron y descuidaron las albarradas y los canales, hecho que influyó en las catástrofes naturales que azotaron a la ciudad.

[20] Carballal Staedtler, *op. cit.*, p. 169.

[21] Valle, *op. cit.*, p. 59.

[22] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 2006, p. 616.

[23] Chimalpahín, *op. cit.*, p. 113, 115; Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *op. cit.*, p. 95.

[24] Salvador Guilliem Arroyo, "La caja de agua del imperial colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, pintura mural de los albores novohispanos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 38: 15-32, 2007, p. 27.

[25] Manuel Carrera Stampa, "El autor o autores de la traza", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 19 (2): 167-175, abril-junio 1960, p. 167-168.

Documentos y mapas del siglo XVII demuestran que para entonces todavía existían las principales calzadas prehispánicas, entre ellas las que se encontraban en Tlatelolco.[26] La calzada del Tepeyac y las calzadas de Ixtapalapa y de Tacuba seguían constituyendo un frente principal de comunicaciones y de protección. La calzada del Tepeyac junto con las calzadas que iban de Tlatelolco a Tenayuca y a Azcapotzalco también seguían constituyendo un segundo frente.[27] No obstante, las inundaciones dañaban continuamente este sistema, especialmente la parte ubicada en Santiago Tlatelolco. La inundación de 1604, por ejemplo, arruinó la calzada del Tepeyac. Dada la importancia de ésta, el virrey marqués de Montesclaros ordenó a fray Juan de Torquemada que dirigiera su reparación y convocó a las poblaciones indígenas de Tenochtitlan, de Tlatelolco y de comunidades circundantes para que trabajaran en el proyecto.[28] En ese entonces, Torquemada era guardián del convento de Santiago Tlatelolco y estaba reconstruyendo la iglesia de Santiago. Según él, entre 1500 y 2000 indios de la región participaron en la renovación de la calzada del Tepeyac y la terminaron en cinco meses.[29]

Como se mencionó anteriormente, es probable que una de las causas principales de la inundación de 1555, y de las que la siguieron, fuese el descuido que las autoridades españoles tuvieron con las albarradas que protegían a la ciudad. La guerra de conquista tuvo consecuencias funestas para las principales albarradas de la cuenca (la de Nezahualcóyotl y la de Ahuizotl). De hecho, la albarrada de Nezahualcóyotl fue prácticamente arrasada.[30] Durante la edificación de la ciudad de México, la albarrada de Ahuizotl también sufrió cuantiosos daños, ya

[26] Cepeda, *op. cit.*, f. 3v; láminas 14, 16, 18 en Ola Apenes, *Mapas antiguos del valle de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1947.

[27] El último frente lo constituían la calzada que iba de Coyoacán a la calzada de Ixtapalapa (Palerm, *op. cit.*, p. 435).

[28] Torquemada, 1723, citado en Rojas Rabiela, Teresa, "Aspectos tecnológicos de las obras hidráulicas coloniales", en *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el Valle de México*, México, Centro de Investigaciones Superiores, Seminario de Etnohistoria del Valle de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974, p. 47-48.

[29] Torquemada, 1723 citado en Rojas Rabiela, *op. cit.*, p. 48 y en Palerm, *op. cit.*, p. 276-277. Durante estos mismos años, se repararon otras calzadas. Se repararon la calzada de San Cristóbal (Torquemada, 1723 citado en Rojas Rabiela, *op. cit.*, p. 48), la de San Antón, la de Chapultepec (Torquemada, 1723 citado en Rojas Rabiela, *op. cit.*, p. 49 y en Palerm, *op. cit.*, p. 276-277), la de Mexicaltzingo (Palerm, 1990: *op. cit.*, p. 420), el camino a Atlixocan (Chimalpahín, *op. cit.*, p. 99); Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *op. cit.*, p. 83-85). Y en 1605, trabajadores indígenas elevaron todas las calzadas de la ciudad (Chimalpahín, *op. cit.*, p. 99; Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *op. cit.*, p. 83-85). No obstante, la ciudad se volvió a inundar en 1607 (Palerm, *op. cit.*, p. 420).

[30] Rojas Rabiela, *op. cit*., p. 1974; Mardith K. Schuetz, trad., *Architectural Practice in México, D.F. A Manual for Journeyman Architects of the Eighteenth Century*, Tucson, The University of Arizona Press, 1987, p. 40.

que parte de ella se desmanteló para obtener material de construcción.[31] Sin embargo, después de la inundación de 1555, el virrey don Luis de Velasco, el mayor, ordenó su reconstrucción.[32] La nueva albarrada empezaba en la calzada de Tepeyac, pasaba por el Hospital de San Lázaro y continuaba hasta San Antón y San Juan. Formaba un círculo continuo que protegía a la ciudad por el lado este.[33] Después de su reconstrucción, a esta albarrada se le conoció como albarrada de San Lázaro.[34]

En su *Relación universal*, Fernando de Cepeda dio cuenta de la existencia de siete acequias principales que fluían de la albarrada de San Lázaro hacia la ciudad de México en el siglo XVII. Los mismos canales que cruzaban el territorio de Tlatelolco antes de la llegada de los españoles continuaron haciéndolo durante la colonia: la acequia de Tezontlale y el canal que pasaba frente a la ermita de Santa Ana.[35]

Hay mucha más información sobre el suministro de agua potable de Tlatelolco en la época colonial de la que había para la época prehispánica. Según Delfina López Sarrelangue, en los primeros años del virreinato una de las fuentes de agua de Tlatelolco era Xancopinca. Se encontraba en San Bernabé Aculnahuac, un pueblo en el distrito de Tacuba, ubicado en la calzada de Camarones y sujeto a la jurisdicción de Santiago Tlatelolco. De Xancopinca, el agua iba en tuberías hechas de cantera hasta la iglesia de Santiago. De ahí, el agua iba a la capilla del Calvario siguiendo la dirección este-oeste.[36] Sin embargo, a medida que pasaba el tiempo, esta fuente se fue secando y los habitantes de Santiago Tlatelolco sufrieron mucho la falta de agua potable.[37] En la sesión del cabildo que tomó lugar en mayo de 1555, el alcalde Jerónimo Ruiz, sacó a tema tal conflicto y sugirió que se desviara parte del agua que llegaba a la ciudad de México proveniente de Santa Fe y de Chapultepec hacia Tlatelolco. Al cabildo

[31] Palerm, *op. cit.*, p. 353.

[32] Cepeda, *op. cit.*, f. 4v; Chimalpahín, *op. cit.*, p. 97; Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *op. cit.*, p. 83; acta de cabildo de 1552, citada en Palerm, *op. cit.*, p. 75-76, 354.

[33] Palerm, *op. cit.*, p. 317.

[34] Valle, *op. cit.*, p. 84; Rojas Rabiela, *op. cit.*, p. 46; Candiani, *op. cit.*, p. 12; González Aparicio, *op. cit.*, p. 34; Ramírez, José Fernando, *Memoria acerca de las obras e inundaciones en la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, p. 39. Algunas fuentes españolas, como por ejemplo, el manual para arquitectos de Nueva España del siglo XVIII, sugieren que los españoles de esa época consideraban que la albarrada de San Lázaro era una edificación nueva que había sido construida para sustituir a la edificación indígena, es decir a la albarrada de Nezahualcóyotl. Por eso a la albarrada de San Lázaro la llamaban Albarrada de los Españoles, y a la de Nezahualcóyotl, albarrada Antigua de los Indios (Schuetz, *op. cit.*, p. 40).

[35] Cepeda, *op. cit.*, f. 4.

[36] Delfina E. López Sarrelangue, "Tlatelolco a través de los tiempos: 13. El Abastecimiento de Agua en Tlatelolco de los Siglos XVIII y XIX", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 16 (3): 249-261, julio-septiembre de 1957, p. 250.

[37] *Ibid.*, p. 251.

no le gustó tal idea. Primero contestó que durante la época prehispánica Tenochtitlan no compartía agua con Tlatelolco. Finalmente, replicó que se le daría agua a Tlatelolco si primero se cubrían las necesidades de la capital.[38] A pesar de la respuesta del cabildo, según la crónica de Torquemada y el *Mapa de Upsala*, el agua de Santa Fe sí llegaba hasta Tlatelolco. A principios del siglo XVII, Torquemada explicó que parte del agua que llegaba de Santa Fe entraba a la ciudad por la calzada de Tacuba y de ahí se distribuía a la plaza mayor de México y a Tlatelolco.[39] En el *Mapa de Upsala*, el agua de Chapultepec llegaba hasta la caja de agua de Tlatelolco y seguía esta ruta: Chapultepec, después la fuente de Salto del Agua, continuaba al norte por la antigua calle de Niño Perdido (ahora Eje Central). Luego, esta agua llegaba al Puente de la Orduña, a la Fuente de la Mariscala, y finalmente a Tlatelolco.[40]

En el año de 2002, el arqueólogo Salvador Guilliem Arroyo, director de la zona arqueológica de Tlatelolco, encontró los restos de una estructura que corresponde en ubicación con la caja de agua representada en el *Mapa de Upsala*. En este mapa, hay una caja de agua adjunta al convento franciscano, ubicado al sur de la iglesia.[41] El agua proveniente de Chapultepec llegaba a un acueducto subterráneo que entraba a la caja por una tubería vertical. Después de entrar a la caja, parte del agua iba al tecpan, ubicado hacia el este.[42] Pero la mayor parte del precioso líquido era para los habitantes de Santiago Tlatelolco. Para sacar agua de la caja, la gente cruzaba una reja que conducía al vestíbulo de ésta. De ahí, iba un metro abajo por medio de una escalera y llegaba, así, hasta el espejo de agua.[43] Según Guilliem Arroyo, la caja fue construida cuando se edificó la primera iglesia de Santiago, es decir, aproximadamente en 1536, y fue clausurada cuando Torquemada terminó la edificación de la tercera iglesia de Santiago, es decir entre 1580 y 1610.[44]

Ni la caja de agua del siglo XVI ni la fuente del XVII aliviaron la escasez de agua potable en Santiago Tlatelolco. En abril de 1592, los habitantes de Tlatelolco mandaron al cura guardián de su parroquia al cabildo para que, en su representación, exigiera a las autoridades de la ciudad que repararan las cañerías que en época prehispánica traían agua de

[38] Acta de cabildo del 27 de mayo de 1555, Archivo Histórico de la Ciudad de México (en adelante, AHCM).

[39] Torquemada, *op. cit.*, p. 410-411.

[40] Guilliem Arroyo, *op. cit.*, p. 27.

[41] .*Ibid.*, p. 15.

[42] Salvador Guilliem Arroyo, "La caja de agua del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco", en *Arqueología Mexicana*, 15 (89): 62-65, enero-febrero de 2008, p. 62.

[43] Guilliem Arroyo, "La caja de agua del imperial colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, pintura mural de los albores novohispanos", p. 17.

[44] .*Ibid.*, p. 27.

Azcapotzalco a Tlatelolco.[45] En mayo del mismo año, miembros del cabildo visitaron Santiago Tlatelolco para asegurarse que la necesidad de los indígenas era extrema. También visitaron la fuente de Coacalco para ver si, como en la antigüedad, podía proveer agua potable a Santiago Tlatelolco. Después de este viaje, el cabildo aceptó construir las cañerías.[46]

Papel del cabildo y de los habitantes de Santiago Tlatelolco

Fuentes coloniales del siglo XVI y principios del siglo XVII, como los *Anales* de Chimalpahín y las actas de cabildo de la ciudad de México sugieren que la reconstrucción y el mantenimiento del sistema hidráulico de la cuenca dependieron de la mano de obra indígena. Esto lleva a la siguiente pregunta: ¿qué papel jugaron las autoridades indígenas, específicamente el cabildo, en este proceso? La respuesta a este dilema es importante porque revelará hasta qué punto hubo continuidad en la organización local indígena en relación con el sistema hidráulico.

La construcción de este sistema requirió acceso a una mano de obra masiva y especializada. Por esta razón, se cree el desarrollo hidráulico fue paralelo a la unificación política entre Tenochtitlan, Texcoco y Tacuba.[47] Además, dada la organización del trabajo en la época prehispánica, es probable que los gobernantes y nobles mexicas dirigieran la construcción y el mantenimiento del sistema hidráulico de la cuenca.[48]

El sistema de labor mesoamericano estaba basado en la obligación que tenían los sujetos de proporcionar mano de obra a sus cabeceras. Además del tributo que el calpulli daba al tlatoani y a los nobles del altepetl, las poblaciones indígenas tenían que construir y dar mantenimiento a las obras públicas de su pueblo y de su cabecera.[49] El trabajo que aportaron las comunidades de la cuenca para construir y mantener el sistema hidráulico debió de haber estado en este rubro. Por otra parte, el papel de los nobles en la organización laboral era muy importan-

[45] AHCM, Acta de cabildo del 17 de abril de 1592.

[46] AHCM, Acta de cabildo del 2 de mayo de 1592.

[47] Doolittle, *op. cit.*, p. 149-150; Sanders, *op. cit.*, p. 155; Palerm, *op. cit.*, p. 109.

[48] Un ejemplo de la capacidad que tenían los tlatoque mexica para convocar una fuerza de trabajo masiva y especializada es la construcción del canal que iba de Coyoacán a Tenochtitlan durante el gobierno de Ahuizotl. Éste mandó traer a las comunidades de Texcoco, Tacuba, Xochimilco, Chalco y todos los pueblos de Tierra Caliente. Cada una contribuyó con el trabajo en que se especializaban y con los recursos de su región. Así los pobladores de Texcoco y los tepanecas trajeron piedra; los de Chalco, madera, estacas y tezontle; los de Xochimilco, herramientas y canoas, y los pueblos de Tierra Caliente, cal. Según Durán, tanta gente trabajó en este proyecto, que se terminó en un período de tiempo sorprendentemente breve (Durán, *op. cit.*, p. 370-381).

[49] Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 220, 222.

te. No sólo supervisaban y canalizaban las contribuciones en especie, también decidían qué tipo de labor debía contribuir cada población y supervisaban directamente el trabajo mientras se llevaba a cabo.[50] Esto sugiere que el tlatoani mexica y la nobleza de la región dirigieron la edificación del sistema hidráulico de la cuenca.

Durante el virreinato, las autoridades españolas utilizaron a los tlatoques y al coatequitl para obtener mano de obra indígena, pero las fuentes relativas a la participación de los indios en la reconstrucción y mantenimiento del sistema hidráulico de la ciudad sugieren que en un primer momento, la función de los oficiales del cabildo indígena fue más allá de canalizar mano de obra. Dado el conocimiento hidráulico que tenían, supervisaron directamente las obras que se estaban realizando. Así, en 1542 el virrey don Antonio de Mendoza ordenó a un gobernador indígena limpiar y abrir las acequias de la zona norte para restaurar el comercio entre esta región y la ciudad de México.[51] En 1555, desesperado por la inundación que azotaba a la ciudad, el virrey Velasco convocó a las autoridades españolas y a los señores de Tenochtitlan, Texcoco y Tacuba para que le propusieran soluciones.[52] Los principales indígenas le llevaron una pintura que representaba el sistema hidráulico prehispánico. El virrey llevó ese manuscrito al cabildo de la ciudad para que las reparaciones se basaran en éste.[53] Más tarde dio cuenta de cómo siguió las instrucciones dadas por la elite indígena en una carta que escribió al corregidor de Atengo, García Valverde, en 1556.[54] Los oficiales indígenas también tuvieron un papel

[50] Alonso de Zorita, *Life and Labor in Ancient Mexico: The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*, traducido por Benjamin Keen, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, p. 184.

[51] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Indios*, v. 2, exp. 309. citado en Strauss, *op. cit.*, p. 156.

[52] Candiani, *op. cit.*, p. 12.

[53] Ramírez, *op. cit.*, p. 47-48; Palerm, *op. cit.*, p. 188-189. Según Ángel Palerm, hay una descripción de este manuscrito en un documento de 1660, parte de la Colección de don Joaquín García Icazbalceta, en la Universidad de Texas en Austin. El título del documento es *Noticia corriente, verdad no hallada creída de unos, ignorada de otros y despreciada de todos, el tesoro de la Imperial ciudad de México en el desagüe de la admirable laguna de Texcuco enemiga capital de ella* (Palerm, *op. cit.*, p. 405).

[54] Cepeda, *op. cit.*, f. 6.

"(Margen:) *albarrada de San Lázaro.* Vista la necesidad que se ofrecio en poner remedio como la Laguna desta ciudad no hiziese daño en ella, y que el año passado havia recevido mucho, por las grandes aguas que vbo, se trato con el Cabildo y Regimiento desta Ciudad, poner el remedio que mas conviniese, y se hiziese, y reparase cierta albarrada, que para defensa de la Laguna en tiempo antiguo solia estar hecha, y los Indios mas antiguos y ancianos desta Ciudad, y comarca dixeron que era el principal remedio. Y demas desto se a dado orden en desaguar ciertos Rios que entravan en la Laguna. La relacion de todo lo qual, e informaciones que se an hecho, el Yllustre Virrey desta Nueva España envía a V. Magestad lo mande ver, y enviar a mandar lo que sea servido, porque tenemos entendido que la orden, y medios que

de liderazgo en la propia reconstrucción de la albarrada de San Lázaro. El primer paso de este proyecto fue tomar las medidas del agua en el lugar de donde arrancaría la albarrada. Los supervisores de esta parte del proceso fueron oficiales indígenas: don Jerónimo López, gobernador de México, don Juan Bautista, gobernador de Tlatelolco, los alcaldes de ambos cabildos, así como oficiales de la zona chinampera.[55]

Sin embargo, otras referencias a los gobernadores de Tlatelolco en obras públicas relacionadas con el agua limitan su función a la de proporcionar mano de obra indígena y de pagar a los indios los salarios correspondientes. Por ejemplo, en junio de 1593, el cabildo dio treinta fanegas de maíz a los gobernadores de México y de Santiago como pago a sus pueblos por limpiar los desaguaderos de las calles de Tacuba y de San Francisco. Mientras que el 7 de agosto de 1600, el cabildo de la ciudad ordenó a los gobernadores y oficiales de los cabildos indígenas de México y Santiago mandar gente para que compusiera los puentes de la ciudad.[56]

Tanto en los *Anales* de Chimalpahín como en las actas de cabildo de la ciudad de México, hay ocho instancias más en las que se especifica la participación de tenochcas y tlatelolcas en el mantenimiento del sistema hidráulico de la ciudad durante las primeras décadas del virreinato, pero no se menciona a los oficiales indígenas. En mayo de 1592, los tlatelolcas empezaron a construir la cañería que iba a llevar agua de Coacalco, Azcapotzalco, a Tlatelolco. En enero de 1593, tenochcas y tlatelolcas, con la ayuda de chinampecas y tepanecas, empezaron a canalizar los ríos que bajaban a Tlatelolco. En junio de 1603, tenochcas y tlatelolcas se encargaron de la limpieza de la acequia que entraba al colegio de los jesuitas. En agosto de 1604, se encargaron de la limpieza de las calles y de las calzadas adonde iba a pasar la insignia real durante la fiesta de San Hipólito. De octubre a diciembre de 1604, los tenochcas y los chinampecas trabajaron en la reparación de la albarrada de San Lázaro. De noviembre a diciembre del mismo año, los tlatelolcas y sus sujetos repararon la calzada de Tepeyac. En 1607, tenochcas, tlatelolcas y tepanecas pusieron diques en la cañada de Cuauhyahualolco, Azcapotzalco, para contener el agua. En noviembre de 1607, tenochcas y tlatelolcas ensancharon la albarrada junto a las casas del Hospital de

el Virrey tiene dada, es la que mas conviene. Guarde Nuestro Señor, etcétera. De Mexico a veinte y seis de Mayo de 1556."

[55] Estas mediciones se llevaron a cabo el 27 de noviembre de 1604 (Chimalpahín, *op. cit.*, p. 99; Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *op. cit.*, p. 83-85).

[56] AHCM, Acta de cabildo del 10 de junio de 1593 y del 7 de agosto de 1600.

San Lázaro. Finalmente, en febrero de 1608, tenochcas y tlatelolcas rellenaron de tierra, elevaron y empedraron las calzadas de la ciudad.[57]

En las mismas fuentes, hay trece referencias más a la participación de pueblos indígenas en obras públicas relacionadas con el sistema hidráulico; no obstante, no se especifica qué pueblos proporcionaron trabajadores ni se mencionan a los oficiales de los cabildos indígenas. En julio de 1582, después de seis años, trabajadores indígenas terminaron la construcción de una pila de agua en el mercado de San Juan. En 1583, 1590, 1602, 1605, 1609 y 1614, trabajadores indígenas limpiaron, desazolvaron y repararon las acequias de la ciudad. En abril de 1606, trabajadores indígenas abrieron la albarrada de Mexicatzinco para aliviar la inundación que aquejaba a Cuitlahuac y a Mizquic. En diciembre del mismo año abrieron la albarrada de Mexicatzinco en otro sitio, porque todas las ciudades de la zona chinampera estaban inundadas. También hicieron un puente y le pusieron compuertas para cerrarla en caso de peligro para la ciudad de México. En agosto de 1609, volvieron a abrir la albarrada de Mexicatzingo en varios puntos. Y, en junio de 1615, trabajadores indígenas cimentaron con estacas el acueducto que venía de Xochimilco.[58]

En cambio, en algunos de los casos anteriores sí se especifica qué autoridad española supervisó el proyecto. Por ejemplo, el virrey vigiló la reparación de la albarrada de San Lázaro, el reforzamiento con diques de la cañada de Cuauhyahualolco y, en algunas ocasiones, la limpieza de las acequias. Los obreros mayores supervisaron la construcción de la cañería de Tlatelolco, así como la limpieza y desazolve de la calle de Tacuba. Un oficial de la Real Audiencia controló la limpieza de las calles y calzadas por donde pasaría la insignia real durante la fiesta de San Hipólito. En 1609, los oficiales del cabildo supervisaron la limpieza de las acequias de la ciudad. Y el juez repartidor de México inspeccionó la cimentación del acueducto de Xochimilco.[59]

La desaparición de los oficiales indígenas y la aparición de los oficiales españoles sugieren que las autoridades españolas reemplazaron gradualmente a las indígenas en la supervisión de las obras hidráulicas de la ciudad. Esto coincide con la descripción que hace James Lockhart del cabildo indígena en el período que va de 1545-1550 a 1640-1650. Se-

[57] Con "chinampecas", Chimalpahin se refiere a las cuatro regiones de Chalco. En octubre de 1604, el virrey dispuso que, como tributo, los habitantes de Chalco debían ayudar a los indios de la ciudad de México en la reparación de la albarrada (Chimalpahín, *op. cit.*, p. 97).

[58] AHCM, Actas de cabildo del 1 y 14 de marzo de 1602, del 2 de abril de 1602 y del 9 de enero de 1609; Chimalpahín, *op. cit.*, p. 27, 35, 101, 107-109, 111, 203, 369, 405; Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *op. cit.*, p. 27-29, 35, 85, 91, 157, 159, 277, 301.

[59] AHCM, Actas de cabildo del 11 y 15 de mayo de 1592, del 2 de abril de 1602, del 5 de agosto de 1604 y del 9 de enero de 1609; Chimalpahín, *op. cit.*, p. 97,115, 199, 369, 405; Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *op. cit.*, p. 83-85, 157, 159, 277, 301.

gún Lockhart, durante esta etapa, el tlatoani ya no canalizaba la mano de obra de los naturales, pues lo hacía el cabildo indígena. Los oficiales del cabildo convocaban a los indios. Una vez reunidos, los dividían en grupos pequeños que quedaban bajo la dirección de un capataz español.[60] Parece, entonces, que en un segundo momento el papel de los oficiales del cabildo indígena se limitó a canalizar mano de obra y a recolectar tributo. Sin embargo, las fuentes también sugieren que a medida que el cabildo español reemplazaba al indígena en obras públicas, este último se enfocó en la defensa de los derechos de sus pueblos.

La evolución de la participación de los indios de México y de Tlatelolco y de sus cabildos en el sistema hidráulico estuvo directamente relacionada con el desarrollo del repartimiento. En 1549, la Corona eliminó el tributo pagado en mano de obra. Para reemplazarlo, estableció el sistema de repartimiento, que era un sistema de rotación de trabajo asalariado. La idea principal era que éste fuera voluntario y que los indígenas quisieran participar en él porque además del salario, las condiciones de trabajo serían muy convenientes. La construcción de la albarrada de San Lázaro fue una de las primeras instancias en las que se utilizó la nueva organización del trabajo, y fue un ejemplo de cómo tal sistema no alivió la carga que el trabajo en obras públicas representaba para los indios de la región, incluyendo a los habitantes de Tlatelolco.[61] Según el oidor Alonso de Zorita, a lo largo de los años las autoridades españolas convocaron por lo menos a dos millones de trabajadores. La rotación era semanal, pero las condiciones de trabajo eran ínfimas. Los indios trabajaron día y noche en el agua. Ellos proveyeron no sólo la mano de obra, también su propia comida y la materia prima para tal proyecto (tierra, piedras, estacas). A pesar de que el sistema de repartimiento preveía un salario, no recibieron ninguna paga y muchos murieron por las enfermedades que contrajeron en esta labor.[62]

El cabildo de la ciudad estaba en contra del sistema de repartimiento, ya que consideraba que éste originaba escasez de mano de obra.[63] Este reclamo siguió a lo largo del siglo XVI y de principios del XVII. En junio de 1561, el cabildo declaró que los indios habían dejado de trabajar en las obras públicas de la ciudad porque no habían recibido su salario y porque consideraban que la carga de trabajo era injusta. La reacción del virrey fue ordenar que los indios de México y Santiago pagaran un

[60] James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 431.

[61] Gibson, *op. cit.*, p. 223, 225.

[62] Zorita, *op. cit.*, p. 211.

[63] Gibson, *op. cit.*, p. 223.

tributo en pesos de oro que se utilizaría para obras públicas. Irónicamente, este tributo también se utilizaría para pagar los salarios de los indios. El tributo para obras públicas consistía en un tomín por persona y se debía pagar trimestralmente. En acta de mayo de 1595 consta que los gobernadores indígenas de México y Santiago eran los que entregaban el tributo recolectado a las autoridades españolas. A su vez, estas autoridades entregaban el tributo al obrero mayor de la ciudad.[64]

Una de las funciones principales del cabildo indígena de Tlatelolco era la recolección del tributo para obras públicas, pero las actas de cabildo sugieren que no llevaban a cabo esta función de manera regular. Así, de 1561 a 1607, en once ocasiones el cabildo de la ciudad de México exigió desesperadamente a sus oficiales recolectar tal tributo.[65] En abril de 1596, el cabildo de la ciudad ordenó al mayordomo Hernando de Álvarez recolectar el tributo y los intereses por atraso que debían los indios de México y Santiago.[66] Dada la carga tributaria que estos indígenas tenían, no es de extrañar la falta de pago. Desde 1549, debían pagar dos reales destinados al mantenimiento de los gobiernos indígenas y de la iglesia.[67] En 1564, la Corona impuso otro tributo (además del que pagaban por obras públicas y para el mantenimiento de su cabildo). Éste consistía en oro común, pesos y tomines y fanegas de maíz. Cada tributario debía pagar un peso de oro y media fanega de maíz, y los viudos y solteros la mitad.[68] En septiembre de 1582, el cabildo pidió al virrey que aumentara el tributo que pagaban los indios de México y Santiago a seis tomines y media fanega de maíz. Según los regidores, los indios de estas parcialidades podían pagar tal tributo porque la mayoría de ellos eran oficiales y comerciantes.[69]

[64] AHCM, Actas de cabildo del 30 de junio de 1603, del 21 de mayo de 1599, del 5 de mayo de 1595, del 22 de diciembre de 1564, del 21 de mayo de 1599.

[65] AHCM, Actas de cabildo del 12 de septiembre de 1572, del 29 de abril de 1580, del 17 de mayo de 1593, del 3 de diciembre de 1593, del 24 de noviembre de 1594, del 5 de mayo de 1595, del 8 de mayo de 1595, del 1º de septiembre de 1595, del 22 de abril de 1596, del 21 de mayo de 1599, del 29 de julio de 1605. Los maestros mayores de la ciudad se encargaban de las obras públicas de éstas. Estaban supeditados a la autoridad del cabildo. Entre ellos se encontraba el obrero mayor del agua, quien se encargaba del mantenimiento del sistema hidráulico. Éste, además de rendirle cuentas al cabildo, también tenía que hacerlo al virrey (Schuetz, *op. cit.*, p. 20 y 41; Louisa Schell Hoberman, *City Planning in Spanish Colonial Government: the Response of México, D.F. to the Problem of Floods, 1607-1637* (tesis doctoral), New York, Columbia University, 1972, p. 34).

[66] AHCM, Acta de cabildo del 22 de abril de 1596.

[67] Perla Valle, *Códice de Tlatelolco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994, p. 61.

[68] Francisco del Paso y Troncoso (comp.), *Epistolario de Nueva España. 1505-1818*, v. 15, documentos sin fecha. México, Antigua Librería Robredo, 1940, p. 71; Francisco Gónzalez de Cossío (ed.), *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 1952, p. 513-516.

[69] AHCM, Acta de cabildo del 18 de septiembre de 1582.

Además de la carga tributaria, el cabildo no pagaba regularmente los salarios de los indígenas que participaban en las obras públicas de la ciudad. Un ejemplo se dio en la reconstrucción del acueducto de Chapultepec. El cabildo contaba con cuatro mil pesos de la sisa para llevar a cabo tal proyecto. El obrero mayor Baltasar Mexia pidió ese dinero para pagar la mano de obra indígena y no para pagar el material, pues éste lo donarían los frailes teatinos. El cabildo no estuvo de acuerdo con él y designó tal cantidad para pagar la cal y la piedra. ¿Se les pagó entonces a los indígenas? La pregunta queda en el aire. El 11 de mayo de ese mismo año, el cabildo decidió construir una tubería de Azcapotzalco a Tlatelolco para proveer agua potable a este último. Según el cabildo, los indios de Santiago habían ofrecido su mano de obra. Sin embargo, documentos del Archivo General de la Nación demuestran que las autoridades españolas exigieron al juez repartidor de Tlatelolco que mandara treinta indios cada semana para que construyeran la tubería. También se le ordenó que quitara a estos indios las obligaciones que tenían en las iglesias. Cuando el juez repartidor pidió el pago que se debía a los trabajadores, el cabildo respondió que primero tenía que ver el acuerdo hecho con los indios de Santiago. De nuevo queda en el aire la pregunta de si el cabildo de la ciudad pagó estos salarios.[70]

En representación de los habitantes de México y Tlatelolco, el gobernador, los alcaldes y los regidores de los cabildos indígenas correspondientes reaccionaron ante los abusos de que eran objeto. En 1566, hicieron una pintura conocida como *Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México* o *Códice Osuna.* En ésta reclamaron al visitador don Jerónimo de Valderrama y al rey Felipe II tales abusos. Específicamente, acusaron al virrey don Luis de Velasco de prometerles alimento y pago por la reconstrucción de la albarrada de San Lázaro y no cumplirles.[71] En 1596, apelaron de nuevo a las autoridades reales. Explicaron que el repartimiento al que los sometían originaba enfermedad y muerte y pidieron que se les aliviara de tal sufrimiento. Su petición fue exitosa por dos semanas, durante las cuales se les eximió del trabajo rotacional.[72]

El 1 de diciembre de 1606, el cabildo se reunió para dar respuesta a las demandas que hacían los indios de Santiago y Tlatelolco. Éstos se quejaban de que se les obligaba a proporcionar mano de obra y al mismo tiempo a pagar un real para obras públicas.[73] La respuesta del

[70] AHCM, Actas de cabildo del 2 de mayo de 1592, del 8 de mayo de 1592, del 11 de mayo de 1592, del 18 de septiembre de 1593; AGN, *Indios*, v. 6, exp. 312, f. 84v y exp. 316, f. 85v.

[71] *Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México*. *Códice Osuna*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1973, f. 7, 469.

[72] AGN, *Indios*, v. 6, exp. 1138, f. 312.

[73] AHCM, Acta de cabildo del 1 de diciembre de 1606.

cabildo fue sorprendente. El 25 de junio de 1607, el procurador mayor don Francisco de Solís declaró que no tenía recibos de los impuestos que los indios de México y Santiago habían pagado para obras públicas. Ante esto, el cabildo decidió ignorar la demanda de los indios y mandó al mayordomo Diego de Cabrera a recolectar el tributo que debían.[74]

A pesar de que las peticiones de los indígenas no siempre fueron escuchadas, estos ejemplos sugieren que los cabildos indígenas de México y Santiago tuvieron un papel muy activo en la defensa de los derechos de sus pueblos. Además, actas de finales del siglo XVI y de principios del XVII sugieren que las demandas de los cabildos indígenas y la resistencia de los indios sí causaron una reacción. Los indios de México y Santiago Tlatelolco se negaron de manera indirecta a pagar el tributo para obras públicas y, por tanto, solían atrasarse en sus pagos. De igual forma, se negaron a trabajar sin paga. A finales del siglo XVI el cabildo ya no podía dejar de pagar tan fácilmente el salario que debía a los indios. En marzo de 1570 se les pagó mil ducados a los indios de México y Santiago que habían pavimentado las calles de la ciudad. En enero de 1593, los indios reclamaron el salario que se les debía por participar en obras públicas relacionadas con el sistema hidráulico. Como respuesta, el obrero mayor les pagó con dinero de la sisa. En junio del mismo año, el cabildo ordenó que se les diera treinta fanegas de maíz a los gobernadores de México y Santiago para que éstos pagaran los salarios de los indios que habían limpiado los desaguaderos de las calles de Tacuba y de San Francisco. Les habían prometido veinte fanegas, pero les dieron diez más para motivarlos a limpiar el río. En agosto de 1600, el cabildo de la ciudad ordenó a los gobernadores y oficiales de México y Santiago proveer trabajadores para componer los puentes de la ciudad. El cabildo se comprometió a pagar sus salarios con dinero de la sisa. En marzo de 1602, el virrey ordenó al cabildo convocar a los indios de los alrededores para que limpiaran las acequias de la ciudad. El cabildo no pudo llevar a cabo esta orden porque no tenía dinero para pagar la mano de obra indígena. Ante la respuesta del cabildo y la urgencia del trabajo, el virrey demandó a los regidores encontrar una manera de pagar los salarios de los indios. El cabildo se mostró renuente a hacerlo, pues explicaba que limpiar las acequias era parte del tributo indígena. Pero no tuvo más remedio que tomar mil quinientos pesos de la sisa para poder convocar a los indígenas. Finalmente, los gobernadores, los oficiales y los indios de México y Santiago pudieron ejercer presión para que las

[74] AHCM, Acta de cabildo del 25 de junio de 1607.

autoridades de la ciudad de México les pagaran su trabajo en obras públicas.[75]

Conclusiones

En el periodo estudiado, las funciones en obras hidráulicas de los oficiales de los cabildos indígenas de México y Santiago Tlatelolco sufrieron una transición. Primero trabajaron como supervisores de obras públicas. Después lo hicieron como canalizadores de mano de obra, recolectores de tributo y defensores de sus pueblos. Este cambio parece coincidir con el advenimiento de un nuevo modelo hidráulico. En su tesis doctoral, Vera Candiani explicó que el modelo hidráulico hispánico de evacuación del agua sustituyó al modelo prehispánico de contención y utilización del agua.[76]

Después de la inundación que sufrió la ciudad en 1555, las autoridades españolas se afanaron en la reconstrucción del sistema hidráulico prehispánico. Ejemplo de ello es un acta de cabildo de 1552 en la que el gobierno municipal externó el propósito de reparar el sistema indígena de albarradas y calzadas.[77] Para llevar a cabo tal empresa, las autoridades españolas trabajaron de una manera cercana con los señores indígenas. Es entonces cuando éstos tuvieron el papel de supervisores.

Sin embargo, las inundaciones no cesaron y la de 1607 hizo que las autoridades españolas cuestionaran seriamente el modelo indígena de contención del agua y que, en cambio, adoptaran una política de desecación definitiva de los lagos. Fue entonces cuando el ayuntamiento de la ciudad decidió construir en la zona norte de la cuenca el desagüe que Enrico Martínez había propuesto como solución a las inundaciones.[78] El sistema de repartimiento se utilizó para obtener miles de trabajadores indígenas. Éstos trabajaron bajo el mando de capataces que la mayoría de las veces eran españoles, especialmente frailes. A su vez, los capataces trabajaban bajo la supervisión de autoridades españolas.[79] En este sistema, los oficiales de los cabildos indígenas no tenían ya un papel principal. Y, sin embargo, ante los abusos a los que las autoridades españolas sometieron a los indios que trabajaron en el desagüe, el papel de los cabildos indígenas como defensores se hizo indispensable.

[75] AHCM, Actas del cabildo del 14 de marzo de 1570, del 8 de enero de 1593, del 10 de junio de 1593, del 7 de agosto de 1600, del 8 de marzo de 1602, del 14 de marzo de 1602.

[76] Candiani, *op. cit.*, p. 7.

[77] Palerm, *op. cit.*, p. 352, 354, 420.

[78] Louisa Schell Hoberman, "Enrico Martínez: Printer and Engineer", en *Struggle and Survival in Colonial America*, editado por David Sweet and Gary Nash, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1981, p. 341; Candiani, *op. cit.*, p. 13-15.

[79] Louisa Schell Hoberman, *City Planning in Spanish Colonial Government*, p. 77.

EL PUEBLO DE DE SAN MARCOS Y LA VILLA DE AGUASCALIENTES, 1622-1834

JESÚS GÓMEZ SERRANO
Departamento de Historia
Universidad Autónoma de Aguascalientes

La villa de Aguascalientes fue fundada en 1575 en el contexto de la expansión española hacia el norte, con el propósito de defender los caminos que comunicaban las minas de plata de Zacatecas con la capital del virreinato. En los primeros años del siglo XVII fue convertida en cabecera de alcaldía mayor y de parroquia, desprendiendo su territorio de Lagos, de donde había dependido hasta entonces. Dentro de su jurisdicción se fueron creando a lo largo del siglo XVII algunos pueblos de indios, el primero de los cuales fue el de San Marcos, muy conocido porque acabó dándole su nombre a la famosa feria regional. El propósito de este trabajo es reconstruir a grandes rasgos la historia de ese pueblo, desde el momento en que se formó hasta su desaparición, en la tercera década del siglo XIX.[1]

Orígenes

El pueblo o barrio de indios de San Marcos empezó a formarse en los primeros años del siglo XVII, apenas terminada la Guerra Chichimeca, en las goteras de la villa de Aguascalientes, a unos cientos de metros al poniente de la iglesia parroquial. Agustín R. González dice que el pueblo fue fundado en 1604,[2] lo que parece poco probable desde el momento en que el visitador Cristóbal de la Fuente, que estuvo en la villa en 1609,

[1] En las primeras páginas de este trabajo retomo información que ya había utilizado en mi libro *La guerra chichimeca, la fundación de Aguascalientes y el exterminio de la población aborigen (1548-1620). Un ensayo de reinterpretación*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco-Ayuntamiento de Aguascalientes, 2001, p. 109-118 (Colección Ensayos.)

[2] Agustín R. González, *Historia del estado de Aguascalientes*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes, 1992, p. 17 [Edición original: 1881].

no hace ninguna referencia a ello. En unas instrucciones fechadas el 25 de octubre de 1609, De la Fuente dispuso que los criadores no pudieran acercar sus ganados en un término de "dos leguas en circuito de esta villa", de donde se infiere que no había en los alrededores ningún otro asentamiento.[3] En caso de haber existido el pueblo de San Marcos, el meticuloso visitador se habría referido de manera explícita a las tierras de los indios y a la forma de garantizar sus derechos. Es más que probable, sin embargo, que para esas fechas estuvieran ya asentados algunos indios en el lugar, pero sin que se reconociera al asentamiento el carácter de barrio o pueblo indígena. Tal vez eran tan pocos que todavía no habían desarrollado como grupo sentimientos de identidad y no tenían necesidad de ser reconocidos como república de naturales.

De esta manera, lo más probable es que en sus orígenes San Marcos haya sido un asentamiento irregular, carente de fundo legal, y que sólo con el paso del tiempo se haya conformando como auténtico *pueblo de indios* y obtenido el reconocimiento de las autoridades. ¿Exactamente cuándo fueron definidos esos jacales como una fundación independiente de la villa? No lo sabemos, pero eso debió suceder entre 1615 y 1620, porque en 1622 aparecen en la notaria de la parroquia de Aguascalientes las primeras referencias al "pueblo" de San Marcos.[4] González alude a una providencia de la audiencia de Guadalajara en el sentido de que la villa de Aguascalientes "admitiese en congregación [a] los habitantes de otros lugares", lo que fue todo un éxito en el caso de los colonos indígenas que fundaron San Marcos.[5] En este punto no parece tan errado nuestro historiador, pues las autoridades de la villa nunca objetaron el hecho de que el pueblo se fundara dentro de los ejidos de la villa, sin que sus habitantes, que eran indios y no "vecinos españoles", tuvieran derecho a mercedar solares para sus casas y suertes de huerta para sus cultivos. De ser correcta esta apreciación, constituiría una especie de aplicación tardía y atípica de las instrucciones reales que ejecutó en 1598 el virrey Zúñiga sobre "la congregación de aborígenes de Nueva España que no vivían de modo civilizado", lo que perseguía el propósito de concentrar a los indios en pueblos donde asimilaran "las formas de vida españolas" y pudieran

[3] El auto levantado con motivo de la visita del oidor de la Fuente fue parcialmente reproducido por el profesor Alejandro Topete, *Estampas de Aguascalientes*, Aguascalientes, FONAPAS, 1980, p. 46-48. Se encuentra íntegramente reproducido entre las f. 10 y 15 del *Documento Paullada* (véase más adelante la nota 32).

[4] José Antonio Gutiérrez G., "Notas sobre el antiguo hospital de San Juan de Dios", en *Caleidoscopio*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, año 2, n. 4, julio-diciembre de 1998, p. 112.

[5] González, *op. cit.*, p. 17.

ser cristianizados.[6] En el caso de San Marcos, la gran diferencia con respecto a la política original es que no se trataba, por lo menos en su mayor parte, de chichimecas amnistiados a los que hubiera que bautizar y enseñar el castellano, sino de indígenas ya integrados al modo español de vida y "civilizados".

¿De dónde provenían los fundadores y primeros pobladores del pueblo de San Marcos? Al profesor Topete le pareció "evidente" que tenían un "origen tlaxcalteca",[7] lo que durante muchos años se asumió como verdad indiscutible, al grado de que una gran placa de cerámica levantada en el acceso oriente del famoso jardín así lo dice. Sin embargo, todo parece indicar que ni una sola de las cuatrocientas familias tlaxcaltecas que emigraron al norte en 1591 por órdenes del virrey Velasco se estableció en la villa de Aguascalientes o en sus alrededores. Se sabe con precisión que esas familias se instalaron en San Luis Potosí, Mezquitic, Venado, Saltillo, Colotlán y San Andrés, lugares en los que fundaron pueblos que mantuvieron su identidad y prosperaron a lo largo de toda la época colonial.[8] En Zacatecas, a principios del siglo XVII, los tlaxcaltecas que trabajaban en las minas vivían en el barrio de Tlacuitlapan.[9]

A falta de una emigración a gran escala, organizada y financiada por las autoridades, lo que tenemos es que el pueblo de San Marcos se formó y fue creciendo sin la intervención oficial, gracias al asentamiento voluntario y no planeado de indios provenientes de Nochistlán, Teocaltiche, Jalpa, Apozol, Mitic, San Gaspar de Jalostotitlán y otros pueblos pertenecientes a la jurisdicción de Juchipila. A este núcleo originario, que parece haber sido el más numeroso, se añadieron algunos purépechas de la zona de Michoacán, unos pocos indios "mexicanos" que señalaban Querétaro como su lugar de origen, e incluso naturales de lugares tan distantes como Chapala, Zacoalco y Colima. Entre

[6] Philip W. Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 211. Véanse en detalle las capitulaciones o privilegios concedidos a los colonos tlaxcaltecas en 1591: Eugene B. Sego, *Aliados y adversarios: Los colonos tlaxcaltecas en la frontera septentrional de Nueva España*, México, El Colegio de San Luis-Gobierno del Estado de Tlaxcala-Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 1998, p. 265-266.

[7] Alejandro Topete, *Aguascalientes, guía para visitar la ciudad y el estado*, Aguascalientes, edición del autor, 1973, p. 20.

[8] Powell, *op. cit.*, p. 206. Más recientemente, el libro *Aliados y adversarios*, de Sego, ha descartado por completo la posibilidad de que hubiera tlaxcaltecas entre los fundadores del pueblo de San Marcos. También, Tomás Martínez Saldaña, *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte mexicano*, Tlaxcala, Gobierno de Tlaxcala, 1998.

[9] Peter J. Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, México y España, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 59 y 86.

los primeros vecinos del pueblo aparece un solo tlaxcalteca.[10] En este sentido, el de San Marcos fue uno de esos pueblos resultado de los movimientos de "migración y reacomodos de la población" que se dieron durante la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del XVII. Los "mexicanos" que acompañaban a los indios en la conquista de nuevos territorios fundaron barrios y pueblos en lugares tan disímiles como Colotlán y Campeche, Guadalajara y Ciudad Real (San Cristóbal, Chiapas), Mérida y Valladolid de Michoacán. Los tarascos, que estuvieron muy bien representados entre los fundadores de San Marcos, hicieron una gran contribución al primer desarrollo de las ciudades mineras de Zacatecas y San Luis Potosí. En todos estos casos, recuerda Felipe Castro, se trataba de "barrios sin precedentes históricos", fundados "en un ambiente nuevo", en los que se "reproducían ciertas formas identitarias y antiguas enemistades".[11]

Las autoridades de la villa de Aguascalientes parecen haber asistido con complacencia al nacimiento y primer desarrollo del pueblo de San Marcos, aunque no contamos con evidencias de que lo hayan apoyado en forma activa. Lo más que hicieron fue permitir que las humildes chozas de los indios se construyeran dentro de los ejidos de la villa, lo que tal vez no sea poco, si reparamos en el celo que mostraban las repúblicas de españoles ante las intrusiones de los naturales. La razón de esta relativa complacencia radica en el hecho de que el nuevo pueblo significaba una reserva de mano de obra que podían emplear los españoles en sus casas de la villa y en sus haciendas.

De esta manera fue creciendo el caserío y adquiriendo el aspecto de verdadero pueblo o barrio de indios. Este proceso fue acompañado por una toma de conciencia gradual de los naturales, cuya primera conquista consistió en obtener el reconocimiento de las autoridades de la villa de Aguascalientes. De manera no planeada, San Marcos parece haber dado el paso fundamental de caserío informal a verdadera "república" de naturales, capaz de contar con sus propias autoridades.

[10] El origen de los primeros habitantes del pueblo se infiere de las actas de bautismo y matrimonio que se conservan en el Archivo Parroquial de Aguascalientes, citadas por Gutiérrez en su artículo "Notas sobre el antiguo hospital de San Juan de Dios", p. 113.

[11] Véase el trabajo de Felipe Castro Gutiérrez, "El origen y la conformación de barrios de indios", en este mismo volumen. Carlos Paredes refiere el caso de "la Nueva Ciudad de Michoacán", fundada "ni más ni menos que con contingentes de grupos indígenas nahuas que acompañaban al virrey Antonio de Mendoza"; indígenas que habían participado en la conquista de Tenochtitlan y en la guerra del Mixtón "provenientes de Tlaxcala, México, Texcoco, Huexotzingo y Nochistlán". "Los barrios indígenas de la ciudad de Valladolid de Michoacán en la época colonial", comunicación presentada en el seminario "Los indios y las ciudades en la Nueva España", Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 2 y 5.

En el acta de matrimonio de Francisco Jiménez, originario de Pátzcuaro, y María Magdalena, proveniente de Nochistlán, se menciona como padrino al indio Juan Bautista, "*alcalde de dicho pueblo de San Marcos*".[12] El acta fue fechada el 3 de diciembre de 1621 y constituye, hasta donde sabemos, la primera referencia documental al "pueblo" de San Marcos como tal y a sus autoridades, una clara expresión de ese tránsito y la prueba de que las autoridades, en este caso eclesiásticas, reconocían la existencia del nuevo pueblo y aprobaban su constitución como comunidad política independiente de la villa.

El paso que dieron enseguida fue lógico: demandar y obtener las tierras a las que como pueblo de indios tenían derecho. Acosados por los vecinos ricos de la villa de Aguascalientes, que los obligaban a trabajar en sus estancias y campos de labor, obtuvieron de la Real Audiencia de Guadalajara una provisión fechada el 2 de diciembre de 1626, mediante la cual las justicias de la villa "les repartieron las tierras que hubiesen menester para sus sementeras y agua para regarlas, guardando en el repartimiento la costumbre." [13] Al parecer fue apenas una suerte de huerta lo que se les dio, un terreno tan pequeño que parece imposible que las familias que formaban por entonces el pueblo obtuvieran el necesario sustento, pero lo más importante es que la Audiencia estaba reconociendo la existencia del pueblo y dándole su amparo. El carácter irregular de la fundación estaba siendo subsanado por la vía de este reconocimiento *a posteriori.* En sí mismo, el hecho parece muy simple, pero debemos admitir que fue trascendental por sus implicaciones. Además, al darles ese jirón de tierra, la Audiencia estaba proporcionándole a los naturales la base más sólida de su identidad como pueblo de indios y, por así decirlo, el libro en blanco en el que podrían escribir su propia historia como entidad política. Como ha dicho Enrique Florescano, parafraseando los trabajos clásicos de José Miranda, en toda Nueva España las tierras de comunidad "eran el cemento que daba cohesión y orden a toda la vida indígena". Aún más: "el pueblo de indios era la tierra", pues ella constituía "el fundamento que mantenía a la comunidad y sobre ella reposaban la familia y el individuo".[14]

[12] Gutiérrez, "Notas sobre el antiguo hospital de San Juan de Dios", p. 113. Las cursivas son mías.

[13] "Manifestación hecha por los naturales del pueblo de San Marcos", en el Archivo de Instrumentos Públicos de la Nueva Galicia (Guadalajara, Jalisco, en adelante AIPG), *Tierras y Aguas*, primera colección, lib. 25-1, exp. 53, [s.f.]. El documento alude a "las *pensiones* [penas o aflicciones] que padecían con las justicias de aquella villa y por ellas es que dicho pueblo o el número de vecinos naturales se disminuía".

[14] Enrique Florescano, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1500-1821*, México, Ediciones Era, 1976, p. 119-120. (Las cursivas son mías.)

Extremadamente modesto en sus orígenes, el pueblo de indios de San Marcos fue un detonador más del desarrollo económico y social de la villa y la región. A la insignificante dotación inicial de tierras, se añadieron después otras dos mercedes. En octubre de 1644, "en consideración de lo estrecho que se hallaban los naturales", el juez de composiciones Cristóbal de la Torre les concedió una suerte de huerta y el agua necesaria para el riego, la cual se tomaría cada domingo de la acequia proveniente del manantial del Ojocaliente. Como en el lugar donde estaban asentados ya no había realengos, la nueva merced se les hizo con tierras donadas por Nicolás de Ortega. De esta segunda suerte de huerta les dio posesión el alcalde mayor de la villa, José Altamirano de Castilla, el 15 de marzo de 1645.[15]

A esas dos suertes de huerta se añadieron cuatro caballerías y media en la cañada de Soyatales, a media legua de la villa de Aguascalientes, que el alcalde mayor Nicolás Sarmiento les dio en 1668. En 1718 fueron de nueva cuenta medidas las tierras de los indios, confirmándoles en su posesión, siendo incluso necesario que el convento de la Merced, "con cuyas tierras confinan estos naturales", les cediera "el corto espacio o distancia de veinticinco varas", gracias a lo cual se completaron "las dichas dos suertes de huerta" que servían "como plantel o situación del pueblo".[16]

En 1755, a instancias de una "manifestación hecha por los naturales del pueblo de San Marcos", la Audiencia de Guadalajara reconoció que al pueblo le faltaban 36½ caballerías para completar el sitio de ganado mayor al que, en calidad de fundo, tenía derecho, pero también advertía que "no hay donde enterarlas en aquel recinto o circunferencia, porque por una parte está la villa de Aguas Calientes, por otra las tierras del convento de la Merced y por otra las del capitán Pedro de Medina."[17] A partir de entonces, sin embargo, siempre obtuvieron de las

[15] "Manifestación hecha por los naturales del pueblo de San Marcos. Año de 1755", en AIPG, *Tierras y Aguas*, primera colección, lib. 25-1, exp. 53, [s.f.]. Se precisaba que la nueva merced comenzaba "desde donde se acaban las tierras de dichos naturales, quedando por guardarraya el camino que sale de aquella villa y pasa por dicho pueblo a las haciendas de Chapultepeque, como vamos, a mano derecha", midiendo dicha suerte 91 varas "de cabezada" y 122 de largo.

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.* La extensión del "fundo legal" de los pueblos variaba mucho. En cédulas de 1687 y 1695 la Audiencia de México dispuso que midieran por lo menos 600 varas contadas por los cuatro vientos desde la iglesia del pueblo, lo que vendría a equivaler a un kilómetro cuadrado (100 hectáreas). En la audiencia de Guadalajara, menos poblada y con vocación ganadera, al menos en teoría el fundo era mucho mayor: una legua por cada viento, lo que equivalía a 17.5 kilómetros cuadrados, un sitio de ganado mayor. En la jurisdicción de la intendencia de Zacatecas, el fundo legal de los pueblos de Tlaltenango y Juchipila medía también una legua cuadrada, aunque en Colotlán había pueblos que tenían hasta tres leguas cuadradas.

autoridades la misma respuesta: en los alrededores de la villa no había baldíos de donde tomar lo que a ellos les faltaba. En esas condiciones, los indios se vieron obligados a trabajar en los campos de labor de los españoles, y sobre todo en sus casas de la villa de Aguascalientes, obteniendo por ese medio el sustento de sus familias.

Al parecer fue frecuente ver a los indios establecerse en los alrededores de las villas españolas fundadas con propósitos defensivos a lo largo de la ruta de la plata. Unas veces la fundación era legal y muy claro el origen de los indios, lo que suponía que desde un principio contaran con ejidos y autoridades propias, pero no era nada raro que simplemente se avecindaran e invocaran en su oportunidad la protección de las autoridades. Fue así como alrededor de la villa de León un grupo de indios otomíes fundó en 1591 el pueblo de San Miguel "a escasas varas al sur de la plaza principal"; un poco después su ejemplo fue imitado por unos indios "probablemente tarascos", que fundaron el pueblo de Coecillo a las afueras de la villa; en 1605, por último, se fundaría San Francisco del Rincón, cuyos habitantes fueron después descritos por las autoridades eclesiásticas como "advenedizos de ascendencia otomí". Desde el punto de vista del desarrollo agrícola regional lo destacable es que muchos de estos indios prestaban estacionalmente sus servicios en las haciendas y ranchos de los españoles.[18]

Pese a su precariedad, el pueblo de San Marcos participó activamente en el desarrollo de la región. Sobre todo durante sus tres primeras décadas de existencia (1620-1650), parece haber funcionado como un polo de atracción para la inmigración indígena. Los estragos provocados por la Guerra Chichimeca, que aniquiló casi por completo la población aborigen, fueron en cierta forma paliados por esta venturosa fundación. Este pueblo fue el primero de los cuatro asentamientos indígenas que tuvo la alcaldía mayor de Aguascalientes en la época colonial (después vendrían San José de Gracia, Jesús María y San José de la Isla), y sin duda puede identificarse como una de las raíces más profundas del perfil étnico que adquirió la población de la región. A la simiente española que se puso con la villa de Aguascalientes, se añadió la semilla indígena sembrada por los indios que fundaron el pueblo de San Marcos. Pronto aparecería la simiente mestiza, resultado inevitable

Pero éstas no pasaban de ser previsiones de carácter general, porque dentro de cada jurisdicción había grandes variaciones impuestas por la historia particular de los pueblos, el valor de la tierra, la cercanía con los núcleos españoles de población, etcetera. Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999, p. 77-79.

[18] David A. Brading, *Haciendas y ranchos del Bajío. León, 1700-1860*, México, Editorial Grijalbo, 1988, p. 91-92.

del cruce o hibridación de las dos anteriores. Ahí estaban ya, en 1625, los principales ingredientes del perfil étnico que mantuvo la región a lo largo de toda la época colonial.

Una peculiaridad de este pueblo es el origen diverso de sus fundadores. En Zacatecas, durante la segunda mitad del siglo XVI, impulsados por el éxito de las explotaciones mineras, se fundaron varios pueblos alrededor del núcleo español, pero los indios se agruparon "de acuerdo con las naciones a que pertenecían"; de esta manera, los mexicas vivían en el barrio o pueblo de Mexicapán, los texcocanos en el del Niño Jesús, los tarascos en los de San José y Tonalá Chepinque y los tlaxcaltecas en el de Tlacuitlapan. A pesar de que en el curso del siglo XVII se formaron otros barrios de carácter indígena, los asentamientos primitivos "permanecieron intactos y diferenciados".[19] En Aguascalientes, en cambio, el pueblo de San Marcos reunió naturales provenientes de muchas partes y pertenecientes a "naciones" diferentes. Parece que los caxcanes de la zona de los Cañones formaban mayoría, pero nunca fueron tantos como para atreverse a fundar pueblo o barrio aparte. Las circunstancias parecen haberlos obligado a gestionar junto con los otros indios la fundación de un pueblo en el que todos fueron admitidos, sin distinción de origen.

El pueblo en 1648

En el padrón de la villa que formó en 1648 el bachiller Hernando Calderón, párroco del lugar, se puede advertir que el pueblo de indios de San Marcos había crecido y ganado la personalidad que conservaría por todo el resto de la época colonial. Seguía siendo muy pequeño (apenas 81 habitantes), pero los pasos que había dado eran gigantescos si recordamos el carácter modestísimo que tenía en 1626, cuando obtuvo una primera merced de tierras. Físicamente estaba dividido de la villa por algunos huertos y solares despoblados, pero ya se insinuaba claramente lo que sería a lo largo de toda la época colonial: un suburbio o arrabal de Aguascalientes. Los indios que ahí vivían ocupaban parte de su tiempo en el cultivo de sus diminutos campos, pero se veían obligados a complementar su ingreso con la venta de servicios personales en la villa. Para los españoles de la villa, San Marcos era ante todo el modesto arrabal en el que vivían sus criados.[20] No había cura

[19] Bakewell, *op. cit.*, p. 86.

[20] En la ciudad de México, apenas consumada la conquista, se veía que "los indios de los barrios acudían constantemente […] para hacer trabajos de todo tipo". López Mora, "Entre dos mundos: los indios de los barrios de la ciudad de México, 1550-1600", comunicación

de la villa que no tuviera que recurrir a ese pueblo en busca de indias que se encargaran de la comida y el aseo y de indios que hicieran los mandados. En una ocasión (1671), el bachiller Nicolás de Echerreaga, párroco de la villa, molesto porque la india Magdalena, del pueblo de San Marcos, no se presentó a trabajar, ordenó que se la llevaran "viva o muerta". Obediente, otro criado, también indio de San Marcos, fue por ella y decidió llevársela muerta.[21] El trágico episodio ilustra la creciente compenetración que había entre la villa española y el pueblo de indios, lo que propiciaba, en palabras de Felipe Castro, la "ruidosa" participación de los indios "en los conflictos que ocurrían entre personajes e instituciones españolas".[22]

En realidad, el pueblo de San Marcos era un suburbio o prolongación de la villa de Aguascalientes. En su modestia, y tal vez en su miseria de arrabal indígena, atendiendo solícitamente la demanda de criados, mandaderos y pregoneros,[23] el pueblo de San Marcos era una manifestación de la creciente pujanza de la villa de Aguascalientes. Como dice Braudel, "todas las ciudades del mundo, empezando por las de Occidente, tienen sus suburbios", pues éstos son "manifestaciones de su vigor".[24] Manifestaciones o expresiones necesarias y hasta imprescindibles, podríamos agregar, en la medida en la que nuestra villa no hubiera podido crecer y consolidarse sin el apoyo de ese humilde caserío indígena. Felipe Castro se ha referido a los barrios indígenas de las villas y ciudades novohispanas como "la mala conciencia, desordenada, maloliente y caótica, de las glorias monumentales que tanto admiraban a propios y extraños".[25]

presentada en el seminario "Los indios y las ciudades en la Nueva España", Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 6.

[21] Vicente Ribes Iborra, "Cuando el diablo señoreó Aguascalientes", *Espacios*, Instituto Cultural de Aguascalientes, Aguascalientes, n. 11, septiembre-octubre de 1993, p. 27-32. También refiere el episodio José Antonio Gutiérrez, quien pese a la tragedia y al hecho de que el obispo lo suspendió y le impuso una multa de 150 pesos, le concede a Echerreaga el tratamiento de "eclesiástico ejemplar". *Historia de la Iglesia Católica en Aguascalientes*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes-Obispado de Aguascalientes-Universidad de Guadalajara, 1999, v. I: *Parroquia de la Asunción de Aguascalientes*, p. 172-174.)

[22] Felipe Castro, "Incitación. Indios en la ciudad. Un proyecto sobre la historia de los indios urbanos en la Nueva España", comunicación presentada en el seminario "Los indios y las ciudades en la Nueva España", Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 5.

[23] No deja de ser curioso el hecho de que las autoridades siempre utilizaban indios de San Marcos para hacer el oficio de pregoneros los domingos, a la salida de misa, lo que fue frecuente motivo de disgustos y quejas por parte de los naturales.

[24] Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, t. I: *Las estructuras de lo cotidiano*, p. 440-441.

[25] Felipe Castro Gutiérrez, "Los indios y la ciudad. Panorama y perspectivas de investigación", en este mismo volumen.

El pueblo de San Marcos, que representó en un principio una especie de pequeño imán para los pueblos de la jurisdicción de Teocaltiche, se desarrolló con cierto vigor y bajo un criterio de "pureza" étnica, pues según el padrón de 1648 de los 81 habitantes censados en el pueblo 79 eran indios. El cuadro lo completaban un negro y una mestiza viuda. Ahora bien, los indios de San Marcos representaban sólo el 22% de la población indígena de la región. El dato es interesante, pues indica que la mayor parte de los indios no vivía en comunidad, bajo sus propias autoridades y conservando sus usos y costumbres, sino en la villa de Aguascalientes y en las haciendas de la jurisdicción, al lado de los españoles, los mulatos y los negros. Estos indios dispersos por toda la alcaldía en parte eran originarios de Aguascalientes, hijos y nietos de los indios que vinieron de la zona de los Cañones en los primeros años del siglo XVII, pero en parte eran inmigrantes, pues sabemos que una pequeña pero constante corriente de emigración indígena se mantuvo viva a lo largo de todo ese siglo. Por ejemplo, Luis González y Lope Ruiz de Esparza, que aparecen en el padrón como jefes de familia, tenían entre sus criados a dos indios tarascos cada uno.[26]

En el padrón del bachiller Calderón aparecen un total de 361 indios, equivalentes al 36% de la población de la jurisdicción. Se trataba del grupo más numeroso, aunque hay indicadores de que en otras regiones el peso de la población indígena era mucho mayor. Para no hablar de Oaxaca o Puebla, en donde la civilización española se superpuso a culturas autóctonas muy vigorosas, refirámonos al reino de la Nueva Galicia, al que pertenecía la alcaldía mayor de Aguascalientes. Gonzalo Aguirre Beltrán ha calculado que en 1646 la población indígena en ese reino sumaba 41 378 personas, equivalentes al 43% del total.[27] En Aguascalientes la proporción era menor y de hecho tendió a la baja durante el resto de la época colonial. Esta disminución del peso relativo de la población indígena se vio acompañado por el fortalecimiento de los grupos español y mestizo.

Estos indios "ladinos", que hablaban castellano y habían asimilado el modo español de vida, constituían el motor más importante del proceso de mestizaje que se estaba viviendo en la región. La población mestiza reconocida como tal era todavía insignificante (2.3% del total), pero si vemos con más cuidado el padrón de 1648 advertiremos la frecuencia con la que las indias aparecen casadas con negros, mulatos libres y españoles. Se trata de ese pequeño núcleo de población mestiza

[26] Gutiérrez, *Historia de la Iglesia Católica en Aguascalientes*, v. I, p. 120.

[27] Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México. Ensayo etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 219.

que los documentos del siglo XVII desprecian o ignoran, pero que estaba destinado a desarrollarse con el mayor vigor.[28] De hecho, hemos estimado que para toda esa centuria la población mestiza representaba en la región el 8.5% del total, lo que habla de su rápido desarrollo. Durante el siglo XVIII, la consolidación de este grupo será uno de los rasgos más sobresalientes del desarrollo demográfico regional.

Los indios y el trabajo en las estancias de los españoles

La fundación de pueblos de indios dentro de la jurisdicción de la villa de Aguascalientes no alivió las necesidades de mano de obra de los hacendados, pero tampoco implicó que se fijaran límites a la expansión de las grandes propiedades. En las regiones densamente pobladas, donde los indios disputaban activamente a los estancieros el control de las mejores tierras, los pueblos y sobre todo la legislación proteccionista de que fueron objeto, supusieron un dique para las ambiciones de los propietarios criollos y peninsulares. Los pueblos facilitaban mano de obra, que en las épocas de siembra y cosecha resultaba imprescindible, pero defendían sus derechos a las aguas, vendían sus granos en las capitales y por ningún motivo permitían que sus pastos fueran invadidos por el ganado de los españoles. En el Valle de Oaxaca la presencia indígena era a tal grado importante que las mejores tierras les pertenecían a los pueblos, los cuales controlaban el mercado de Antequera, el más importante de la región; ahí, la mayor parte de los labradores españoles, pese a que ocupaban los cargos políticos y eclesiásticos más destacados, vivían en el marco de una "digna penuria".[29]

En Aguascalientes, la inexistencia de culturas indígenas sólidamente desarrolladas y el desenlace de la Guerra Chichimeca, que implicó el casi total exterminio de las tribus nómadas que merodeaban por el territorio, abrieron el camino a una evolución diferente.[30] Los

[28] Dice Jonathan Israel que el problema de la identificación del grupo mestizo se debe a su tendencia a asimilarse y disimularse con los grupos español e indígena. De todas formas, se trata de "un grupo de enorme importancia, destinado a ser el sector principal y el núcleo de la nación mexicana". Al lado de los que "eran educados como caballeros y damas españoles", había una multitud de "mestizos de categoría más baja, fruto de relaciones ocasionales, [que] crecían en los pueblos y las aldeas indígenas...", *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 68-70.

[29] William Taylor, "Haciendas coloniales en el valle de Oaxaca", en Enrique Florescano (coord.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, Siglo XXI Editores-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1975, p. 100.

[30] Peter Gerhard estima en 8 500 el número de indios chichimecas que "vivían en rancherías dispersas" en las cercanías de lo que fue la villa de Aguascalientes. *La frontera norte de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de

chichimecas que se aliaron a los españoles o que fueron vendidos como esclavos no dejaron una huella perdurable en la estructura demográfica de la región, aunque es probable que entre los indios que fundaron el pueblo de San Marcos hubiera algunos descendientes de aquellos guerreros. Sin embargo, no contamos con ninguna evidencia que avale esta hipótesis.

¿Cómo satisficieron entonces los primeros estancieros sus necesidades de mano de obra? Muy al principio, durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII, los propietarios españoles pudieron recurrir a los prisioneros de guerra chichimecas. Pero fueron pocos y al parecer su docilidad dejaba mucho qué desear, de tal manera que nada los recomendaba como pastores o aprendices de labrador. Conforme transcurrió el siglo XVII, los propietarios más ricos pudieron comprar esclavos negros, que traían de Zacatecas o de México. Sin embargo, un esclavo joven y apto para las labores del campo costaba fácilmente más de 400 pesos, razón por la cual constituían un lujo que pocos podían darse. Además, tratándose de una propiedad tan codiciada, se prefería siempre tenerlos en casa, sujetos por una cadena, y no ponerlos a trabajar en los campos de labor, donde con facilidad podían perderse.

Quedaba todavía la alternativa de recurrir a los pueblos de indios prehispánicos, sobrevivientes de la guerra del Mixtón, pero se trataba en rigor de unas cuantas comunidades incapaces de atender las necesidades crecientes de los estancieros. Los indios del pueblo de Teocaltiche, ubicado a unas veinte leguas al sur de la villa de Aguascalientes, eran cortejados por diversos propietarios. Sus servicios eran tan apreciados que, de hecho, ellos podían darse el lujo de fijar condiciones y establecer la forma en que debía pagárseles. Hacia 1690, por ejemplo, fue necesaria una orden de la audiencia de Guadalajara para que el corregidor del pueblo se obligara a enviar cada año a las haciendas del capitán José Rincón Gallardo "veinte indios para su siembra y ciento para alzar sus cosechas", a cambio, claro, de la precisa obligación de "darles toros para sus fiestas".[31]

Investigaciones Históricas, 1996, p. 87. Durante la guerra, esa población fue exterminada casi en su totalidad y la mayor parte de los sobrevivientes emigró más al norte, conforme los españoles iban adelantando la línea trazada por su política de colonización defensiva. Es asombroso constatar la ausencia casi total de referencias a indios chichimecas en los archivos.

[31] Manuel José Rincón Gallardo, *Inventario de los títulos primordiales, testimonios de ellos, instrumentos de adquisición y medidas de tierras, pertenecientes a la hacienda de la Purísima Concepción Ciénega de Rincón (alias de Mata) y sus anexas. Escrituras de censos que reportan en sí, las canceladas y demás papeles de los señores poseedores de dicho vínculo, y otros de sujetos que tienen conexión con la Casa*, México, cuaderno inédito, 1798, 30f-30v. Original en el Archivo Colonial de la Familia Rincón Gallardo.

El abasto de agua

Otro problema con el que tuvieron que lidiar los indios del pueblo de San Marcos fue el del agua. Desde su fundación, la villa de Aguascalientes se abastecía de un manantial situado a poco más de una legua al oriente de la plaza principal, al pie del cerro del Ojocaliente. Aprovechando la pendiente natural del terreno, el agua corría hacia la villa, atravesaba sus principales calles de oriente a poniente y con sus remanentes se formaba una laguna en tierras de los indios. De ahí tomaban éstos el agua que necesitaban para el riego de sus pequeños huertos y sus cocinas. El crecimiento de la villa, la formación y desarrollo a partir de mediados del siglo XVII del barrio de Triana y el errático carácter de las lluvias propiciaron con frecuencia disputas por el agua. En 1644, a resultas de un gran pleito, el oidor Cristóbal de Torres ajustó una composición con los descendientes de los fundadores y primeros vecinos de la villa, mediante la cual se reconocieron los derechos de éstos a las aguas. En esa composición no se hizo mención del pueblo de San Marcos, aunque aparte Torres les hizo merced a los indios de una suerte de huerta y de "un día de agua que fuese el domingo de todas las semanas del año", refiriéndose obviamente a los remanentes del manantial del Ojocaliente, que después de recorrer la villa se acumulaban en la laguna o estanque del pueblo.

En enero de 1704, con motivo de otro pleito por los derechos a las aguas del manantial del Ojocaliente, la audiencia de Guadalajara pronunció una sentencia que revalidaba en todos sus términos la composición hecha con el oidor Cristóbal de Torres, prohibía la siembra de trigos en las huertas del barrio de Triana, contenía los abusos de algunos hombres ricos que usaban el agua de manera preferente en sus plantíos y establecía que "habiendo servido en los efectos referidos, los remanentes que de dicha agua resultaren los dejen dichos vecinos, no sólo el sábado, sino los demás días de la semana, correr libremente al pueblo de San Marcos, para que sus naturales gocen de ellos para el riego de sus huertas y servicio de sus casas".[32]

[32] Sigo un documento proveniente de los archivos de Zacatecas que recoge diversos testimonios relacionados con los derechos que tenía la villa a las aguas de los manantiales del Ojocaliente. Los testimonios fueron reunidos y autenticados en 1830 ó 1831 por el gobierno del Estado de Zacatecas, como respuesta a una petición del ayuntamiento de Aguascalientes. Hacia 1950, cuando François Chevalier reunía la información con la que escribió su tesis sobre el latifundismo mexicano, había varias copias de este expediente en el Archivo Municipal de Zacatecas, que desgraciadamente no se sabe a dónde fueron a parar (véanse las notas 92, 101 y 103 al cap. VI, p. 460-461). Conocí el documento gracias al licenciado Fernando Paullada,

El alcalde mayor Francisco del Árbol y Bonilla, quien probablemente era uno de esos "hombres ricos y poderosos" afectados por la sentencia, difirió su publicación hasta el domingo 1 de mayo de 1704 "después de misa mayor, en concurso de mucha gente". Enseguida, como presumía que había en la villa y sus contornos "algunas sementeras de trigo", le pidió al alcalde del pueblo de San Marcos que reuniese a su gente y que valiéndose de sus bestias fueran destruidos los plantíos.

> Y habiendo llegado al trigo del capitán Nicolás de Esparza las mandó echar dentro [las bestias], y con efecto entraron y empezaron a comerlo, y quedaron dentro talándolo, y luego pasó a otro pedacillo que Nicolás Valerio tenía, y le echaron asimismo otras bestias que lo talasen...[33]

Este enérgico mandato puso a cada quien en su lugar y disipó casi todas las dudas relacionadas con la prohibición de sembrar trigos. Aparentemente, los únicos que podían hacerlo eran los arrendatarios del convento de la Merced, que tenían sus cultivos "en tierras molino abajo del pueblo de San Marcos".[34] Los indios vieron ampliados sus derechos, pues dispusieron de agua no sólo un día a la semana, como se había previsto en 1644, sino en forma permanente.[35]

Con el paso de los años, sin embargo, fueron disolviéndose los efectos de esta sentencia. Animados por las altas ganancias que obtenían, muchos cultivadores volvieron a sembrar trigo y la historia comenzó de nuevo, reeditándose en términos muy parecidos a los que ya se conocían. En 1714 de nuevo hubo alborotos, amenazas, denuncias y gestiones ante la audiencia. Esta vez los protagonistas del pleito fueron los padres del convento de la Merced y los indios del pueblo de San Marcos. Los padres afirmaban ser los arrendatarios del "remanente

quien me obsequió una copia fotostática autenticada por notario. En lo sucesivo me referiré a él como *Documento Paullada.*

[33] La sentencia de la Audiencia en *Documento Paullada*, f. 58-69. Recibió una especie de ratificación o confirmación adicional firmada por Francisco Feijoo y Centellas, presidente de la Audiencia, el 11 de febrero de 1704, tal vez como respuesta a una solicitud de reconsideración hecha por los cultivadores de trigo.

[34] El relato de las diligencias practicadas por el alcalde mayor Francisco del Árbol y Bonilla en *Documento Paullada*, f. 69-72. La intervención del alcalde Delgado y Ocampo, la sentencia de la audiencia y su ejecución son asuntos a los que brevemente se refiere François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 275-276.

[35] De acuerdo con la merced que les hizo el oidor Torres en 1644 los indios disponían de agua los domingos, pero en algún momento lo empezaron a hacer los sábados, lo cual ya era costumbre a principios del siglo XVIII, como lo sugiere la sentencia de 1704 al precisar que el agua debía dejarse correr libremente hasta el pueblo "*no sólo el sábado*, sino los demás días de la semana".

de las aguas que salen del ojo caliente", que empleaban para mover su molino y regar sus campos de trigo, pero esta concesión reñía con la merced que se había hecho a los indios de esos mismos remanentes, según el mandato de la audiencia de enero de 1704. Durante algunos años convento y pueblo compartieron las aguas que se almacenaban en la laguna, pero el crecimiento de la villa redujo los remanentes e hizo inevitable la disputa. Los padres hacían buenos negocios con el trigo, pero argumentaban que todo lo que obtenían lo gastaban en "sustentar ardiente la lámpara del Santísimo Sacramento, vino y cera para la celebración de misas y demás concerniente al culto divino". Además, sostenían que toda el agua se quedaba en la villa, en donde había "opulentos chilares y duplicadas huertas, y muchas viñas y arboledas". Con el propósito comprensible de aumentar el ramo de propios, el cabildo no había dejado de vender mercedes de agua, lo que lógicamente se traducía en más presiones sobre un recurso de suyo insuficiente.

Con estos argumentos, los padres de la Merced le pidieron a la audiencia que confirmara sus derechos a las aguas y que ordenara a los vecinos de la villa y del barrio de Triana que "no entraben la conducción del remanente de dichas aguas al molino, labor y demás tierras" pertenecientes al convento.[36] Por su parte, los indios de San Marcos adujeron que "la sequedad grande de agua que padecen" era la causa de la ruina que experimentaban sus huertas y chilares. Según ellos, la culpa de todo la tenía el convento, que sangraba su laguna y "extraviaba" el agua en el riego de sus campos de trigo.

En forma abierta, el fiscal de la Audiencia se puso del lado de los indios, pues los religiosos no tenían títulos con los cuales amparar su derecho al agua. No sólo eso: el padre comendador había mostrado en sus alegatos una "depravada malicia", con la cual pretendía "confundir la inteligencia" de los oidores y obtener una sentencia que privara a los naturales de las aguas que necesitaban en sus huertos.[37]

Orientada por el parecer del fiscal, la Audiencia dictó el 28 de abril de 1714 una resolución provisional destinada a proteger "los trigos que los indios tienen sembrados en su pertenencia", los cuales se hallaban "casi perdidos por falta de riego". Para ello, le ordenó al alcalde mayor de la villa de Aguascalientes, Pedro Miguel de Prados, que "haga que a dichos indios se les dé el agua que necesitan, así de la parte que les pertenece como de los remanentes, de suerte que no se malogre su cosecha, sin que vuestra merced permita que ni por los arrendatarios de los religiosos de la

[36] Las gestiones hechas por el convento de la Merced en *Documento Paullada*, f. 72-94.

[37] El alegato de los indios y el parecer del fiscal en Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (en lo sucesivo BPEJ), *Ramo civil*, caja 42-2, 556.

Merced, ni por otra persona alguna se les impida, debajo de las penas que a vuestra merced le pareciere imponerles, siendo esto por ahora y en ínterin que en vista de los autos se determina lo que fuera de justicia...”[38]

Esta resolución no es tan sorprendente como parece, porque desde siempre los indios del pueblo de San Marcos fueron muy obstinados en todo lo referente a la defensa de sus derechos y además muy capaces de gestionar sus intereses ante los tribunales.[39] Esta vez, de hecho, fue uno de ellos el que le dio a conocer la resolución de la Audiencia al alcalde mayor y le pidió (o le exigió) que la ejecutara, apenas una semana después de haber sido dictada, lo que habla de la rapidez y eficiencia con que los naturales defendían sus derechos. El alcalde Prados dispuso que se diera a los indios toda el agua que necesitaran y que se advirtiera a los arrendatarios del convento que “no inquieten a dichos indios, sino que los dejen regar libremente”.

Poco después, el 5 de mayo de 1714, la Audiencia dictó una nueva providencia menos enérgica, inspirada al parecer por una petición hecha por el convento de la Merced y un escrito de “contradicción” que presentó el procurador de la villa. En esencia, lo que hicieron fue revalidar la composición de 1704 y ordenar que no se hiciera nada que fuera en su contra,[40] lo que en la práctica equivalía a dejar vivo el problema, pues el agua era insuficiente, las mercedes se habían multiplicado, los indios de San Marcos cultivaban trigo en sus campos y lo propio hacían muchos vecinos del barrio de Triana.

A fines de mayo de 1714, el alcalde mayor de la villa reconocía los “graves perjuicios” que experimentaban las huertas y chilares por culpa de los plantíos de trigo que acaparaban la mayor parte del agua disponible y recordaba la justicia elemental que asistía a las muchas providencias dictadas con el propósito de erradicar ese cultivo, pero tácitamente aceptaba que era imposible remediar el problema. A lo largo de más de un siglo la escasez de agua había provocado “riñas, debates y alborotos”. Era necesario prevenir futuros agravios, pero lo único que se le ocurrió al alcalde fue ordenar que “ninguna persona pueda sembrar trigo sin que primero se presente ante su merced, para que se vea en virtud de qué titulo o por qué razón o fundamento lo siembran, y si es o no útil y conforme a lo representado ante dichos regidores”.

[38] Esta disposición en *Documento Paullada*, f. 178-183.

[39] En general, los pueblos eran muy aguerridos y buenos gestores de sus intereses ante los tribunales. Eric Van Young, “Conflicto y solidaridad en la vida de los pueblos indios”, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*, México, Alianza Editorial, 1992, p. 298; Ramón María Serrera, *Guadalajara ganadera*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1977, p. 336.

[40] *Ibid.*

En otras palabras, se anunció que el problema sería atendido en forma casuística, lo que obviamente abría las puertas a toda clase de abusos y componendas. Ni siquiera se acató el mandato de la audiencia, pues en 1702 se había prohibido en forma terminante la siembra de trigo, mientras que esta vez el alcalde les decía a los interesados que él revisaría sus títulos y dispondría lo conveniente. Los vecinos ricos e influyentes podrían cultivar trigo, siempre y cuando convencieran al cabildo de que sus derechos a las aguas eran legítimos.

El pueblo y la villa

El pueblo de San Marcos experimentó ciertos progresos durante la segunda mitad del siglo XVIII. Al amparo de la legislación colonial, que garantizaba la integridad de su patrimonio y lo ponía a salvo de las ambiciones de los propietarios criollos, los indios cultivaron sus huertos, sirvieron como criados a los españoles de la villa de Aguascalientes y se emplearon en las haciendas de las cercanías, donde no escaseaba el trabajo. Sus huertas eran pequeñas, pero se cultivaban con esmero y su propiedad era transmitida de generación en generación. La mayoría de los indios eran pobres y no podían asegurar el sustento de sus familias con el producto de sus pequeñas parcelas, pero había también unos pocos indios ricos e industriosos, que lograban acumular cantidades no despreciables de tierra. En una de esas huertas atípicas por su tamaño y su valor podían sembrarse decenas y hasta cientos de chabacanos, perales, higueras, granados, membrillos y duraznos, que satisfacían en buena medida el consumo de estos frutos en la vecina villa. Las mejores huertas, además, estaban tapiadas y contaban con un pozo que aseguraba el riego.[41]

Todo indica que los indios de San Marcos eran gente pacífica, industriosa y piadosa, lo que les ganó el respeto de las autoridades de la villa e incluso la simpatía de algunos de sus principales habitantes. Francisco Javier Rincón Gallardo, por ejemplo, costeó a mediados del siglo XVIII la construcción de la bóveda de su iglesia,[42] la cual, según Félix Calleja, aventajaba "en fábrica y ornamentos" a la parroquia.[43]

[41] Según el inventario hecho el 1834, una de esas grandes huertas tenía en total 324 árboles frutales, granados (164), membrillos (70) y duraznos (67) en su mayoría. (Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes, *Fondo de Protocolos Notariales*, caja 52, exp. 5, escritura 183, f. 461v-462v, otorgada ante el escribano José María Calvillo el 24 de noviembre de 1834.

[42] Véase su testamento, dictado el 6 de julio de 1756, en AHEA-FPN, caja 29, exp. 3, escritura 42, 48v-53.

[43] "Descripción de la Subdelegación de Aguascalientes (1792)", Archivo General de la Nación, *Padrones*, v. 5, 2 f.

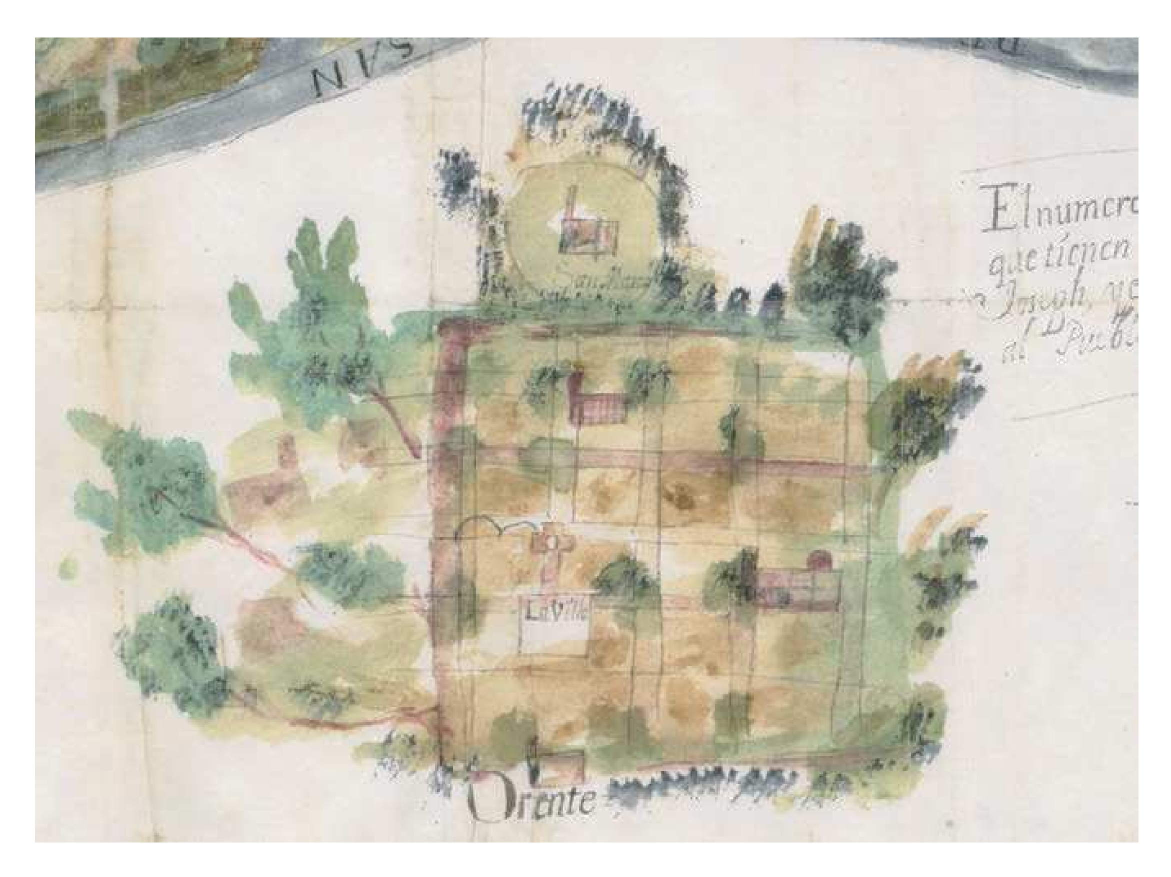
El pueblo vivió siempre limitado dentro de las dos suertes de huerta y las cuatro caballerías con que se le dotó en el siglo XVII. Cuando sus alcaldes reclamaban las 36 caballerías que les faltaban para completar el sitio de ganado mayor al que según ellos tenían derecho, nunca lograban nada. Cada vez que los indios llevaban sus lamentos a las salas de la Audiencia de Guadalajara, los jueces de ventas y composiciones verificaban sus títulos y los de los vecinos, medían las tierras y concluían que la razón les asistía, aunque no era posible atenderlos. Les explicaban que el pueblo limitaba con tierras del convento de la Merced, con las de algún propietario criollo y con la misma villa, no habiendo por tanto "de donde enterarlas en aquel recinto o circunferencia". Sus derechos estaban a salvo, pudiendo ellos ejercerlos en la forma que quisieran, pero no había en las cercanías ni una sola vara cuadrada para darles.[44] Era uno más de esos pueblos "cercados" por las posesiones españolas, a los que no era posible dotar de nuevas tierras.[45]

En 1794, cuando se redactó un reglamento de los bienes de comunidad para los pueblos de indios de la jurisdicción de la subdelegación de Aguascalientes, fueron de nueva cuenta reconocidas las estrecheces que padecían los de San Marcos. En esta ocasión adujeron no sólo que sus tierras eran insuficientes, sino que "la mayor y mejor parte" de las que labraban era aprovechada "por los vecinos colindantes" y que "les han dejado las que no sirven para sembrar", lo que los obligaba a tomar en arrendamiento tierras del convento de la Merced. La previsión dictada por el subdelegado fue la acostumbrada: que se pidiera a los indios y a sus vecinos que exhibieran sus títulos y que se tomaran "las providencias convenientes a que estos naturales sean reintegrados en sus tierras y se les evite no sólo el grave perjuicio de arrendar la que cultivan, sino que tengan las precisas a su sustento".[46] Una vez más, sin embargo, el espíritu paternalista y los buenos deseos de las autoridades chocaron de frente con la realidad de un pueblo que no podía dejar de ser una especie de cuña metida en una villa de españoles.

[44] Véanse los autos fechados en septiembre de 1755 y firmados en Guadalajara por el licenciado Martín de Blancas. AIPG, *Tierras y Aguas*, Primera Colección, lib. 25-1, exp. 53, [s.f.].

[45] José Miranda, "La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos", en *Vida colonial y albores de la Independencia*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, p. 66 (Colección Sepsetentas, n. 56).

[46] "Reglamento de los bienes de comunidad de indios de esta jurisdicción de Aguascalientes (1794)", AHEZ, Fondo *Tierras y Aguas*, serie *Tierras*, caja 21, exp. 443, documento 1. La intendencia de Guadalajara fue la primera que formó los reglamentos de sus pueblos de indios; al parecer, de los 240 pueblos de indios que había en la intendencia, 239 contaban con su reglamento. Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, p. 26-28, 32.



Detalle del mapa de la jurisdicción eclesiástica de Aguascalientes levantado en 1730 con motivo de las diligencias tendientes a la partición de la parroquia. Al poniente de la villa, encerrados en un círculo, se señalan la iglesia y el pueblo de San Marcos. (El original de conserva en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, caja 1, exp. 13)

Pese a esa limitación, el pueblo logró conservar su identidad. En 1761 el capitán Agustín Jiménez de Muñana, alcalde mayor de la villa de Aguascalientes, levantó un padrón fiscal y encontró en San Marcos 54 tributarios enteros, 22 medios tributarios, 7 viudos, 14 viudas y un número indeterminado de indios "muertos y ausentes".[47] Según este recuento, el pueblo tenía un total de 236 habitantes. En 1770 el cura Vicente Antonio Flores Alatorre, párroco de la villa, incluyó en su padrón del pueblo 59 familias y 256 habitantes. Las familias "indias" constituían una abrumadora mayoría, pero no deja de ser notable la presencia de 11 familias (poco menos de la quinta parte del total) encabezadas por mulatos. El padrón lo completaban tres familias encabezadas por "coyotes" y una por española.

[47] "Padrón de los hijos del pueblo de San Marcos para la nueva cuenta de los tributos de su majestad", documento sin fecha ni clasificación en el AHEA.

Siendo San Marcos un arrabal de la villa de Aguascalientes, será interesante ver la composición étnica que tenía ésta y el peso de la población indígena en ese conjunto mayor. La primera observación que habría que hacer es que el padrón distingue claramente la villa del pueblo de indios. Éste no se considera una parte orgánica de aquélla, uno de sus barrios, sino una cosa aparte, aunque físicamente la compenetración era creciente. El pueblo de indios era percibido y "respetado" como tal: contaba con sus propias autoridades, tenía su iglesia y sus tierras (muy pocas), sus propias fiestas (la principal la del Evangelista, el 25 de abril)[48] y el párroco consideraba que lo adecuado era registrar esa especificidad en el padrón, sin mezclar ni confundir a los habitantes del pueblo de indios con los de la villa. Sin proponérselo aporta una prueba documental de la individualidad y el carácter del pueblo.

ETNIA DE LOS JEFES DE FAMILIA DE LA VILLA DE AGUASCALIENTES Y PUEBLO DE SAN MARCOS, 1770

Barrio	*E*	*I*	*Me*	*Mu*	*C*	*L*	*NI*	*Totales*
Plaza principal y calles aledañas	102	5	4	10	1		2	124
Huerta del Provincial	3	2						5
Calle de las Provincialas	31	7	2	7			2	49
Calle de la Amargura	45	15	6	9				75
Callejón de Reyes	11	8	2	6				27
Barrio de los Gutiérrez	20	28	11	39			4	102
Callejón del Zorrillo			1	1				2
San Juan de Dios	54	15	8	24		1	2	104
Barrio de la Tenería	123	51	19	41		1	2	237
Calle del convento de la Merced	147	59	33	25	3	2	17	282
Barrio de Triana	95	75	18	42			36	266
Ojo de Agua	17	42	14	46			12	131
SUBTOTALES	*648*	*303*	*118*	*250*	*6*	*2*	*77*	*1404*
Pueblo de San Marcos	1	43		11	3		1	59
TOTALES	*649*	*346*	*118*	*261*	*9*	*2*	*78*	*1463*

E = españoles; I = indios; Me = mestizos; Mu = mulatos; C = coyotes; L = lobos; NI = no identificados.

FUENTE: "Diligencias de Padrón y demás que por carta cordillera de 23 de febrero de este presente año de 1770 manda practicar el Ilustrísimo Señor Obispo de la ciudad de Guadalajara, mi señor, hechas por el Señor Dr. Dn. Vicente Antonio Flores Alatorre, vicario juez eclesiástico de la villa de Aguascalientes, Julio 30 de 1770", Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara, *Padrones*, caja 1, exp. 4.

[48] Por una de esas ironías de la historia, esta fiesta acabaría dándole nombre y fama a una de las principales señas de identidad de la ciudad criolla: la *Feria Nacional de San Marcos*.

Como puede verse en el cuadro anterior, sin incluir el pueblo de San Marcos el padrón de 1770 incluye un total de 1404 familias residentes en la villa, de las que 648 eran españolas (46.15%), 303 indias (21.55%), 250 mulatas (17.8%) y 118 mestizas (8.4%). Hay que recordar, con respecto a la aparente supremacía de las familias "españolas", que ese término remite menos a la condición étnica en sí misma que a la percepción social. En realidad, se trataba en buena medida de familias mestizas que por razones de prestancia social se hacían pasar por españolas. Como sea, se advierte en el padrón que las familias españolas constituían una mayoría aplastante en la plaza principal de la villa, los barrios de San Juan de Dios y la Tenería y las calles de la Amargura, las Provinciales y la Merced, que era esta última la que unía físicamente la plaza principal de la villa con el pueblo de San Marcos, hasta cierto punto una especie de cordón umbilical, pues los indios siempre dependieron para su subsistencia de la venta en la villa de su trabajo y los productos de sus huertos. Ahora bien, alejándose un poco de la plaza principal y los más antiguos barrios, la presencia española se diluye y crece en contrapartida la de los indígenas, mestizos y mulatos. En el barrio de Triana, por ejemplo, las familias españolas conformaban el 35.7% del total, seguidas no muy lejos por las indígenas, con el 28.1%. Y en un arrabal periférico como el de Ojo de Agua, la situación se invierte, pues son las familias mulatas las que constituyen el contingente principal (35.1% del total), seguidas por las indígenas (32%). Los españoles eran el tercer grupo en importancia, pero en términos proporcionales su presencia era menor (17%).[49]

Ahora bien, considerando el hecho de que el pueblo de San Marcos constituía un arrabal o barrio de la villa de Aguascalientes,[50] es válido sumar, con propósitos de análisis, su población a la de la villa y ver cómo se altera la estadística, es decir el perfil étnico de la localidad. Lo que tendríamos entonces es un total de 1463 familias, conservando el contingente español su supremacía (44.3%), pero creciendo un poco la presencia indígena (un total de 346 familias, 23.6%). Es decir que, sumados los que vivían en comunidad a los que vivían en los diversos barrios, los indios constituían casi la cuarta parte de la población de la villa de Aguascalientes, que en los documentos y en la literatura histórica

[49] José Antonio Gutiérrez transcribió y publicó este documento como *Padrón Parroquial de Aguascalientes 1770*, Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes, sin pie de imprenta ni número de ISBN. En general, se trata de una edición muy descuidada y llena de errores de transcripción, razones por las cuales preferimos atenernos al documento original conservado en el AHAG.

[50] *Pueblo* en tanto que constituían una entidad con derechos políticos y *barrio* porque dependían jurisdiccionalmente de la villa de Aguascalientes y sus autoridades (Felipe Castro Gutiérrez, "El origen y conformación de los barrios de indios", en esta obra).

muchas veces es retratada como eminentemente española. En 1760, por ejemplo, el obispo de la Nueva Galicia, Martínez de Tejada, creyó observar que las 700 casas con que contaba la villa eran "*todas* de españoles".[51] La misma impresión tuvo treinta años después el visitador Menéndez Valdés, quien afirmó que la villa de Aguascalientes era "lugar de españoles", "seguramente" el mejor pueblo de toda la intendencia.[52]

Los indios desde la perspectiva liberal

Fanáticamente convencidos de que tenían una receta infalible para conducir al país por la senda del añorado progreso, los autores de la constitución de 1824 decidieron "ciudadanizar" a los indios, convirtiéndolos en propietarios privados y en miembros con plenos derechos de la nueva república.[53] Los liberales creían que los antiguos pueblos de indios eran una de las ataduras que el país tenía que romper para igualarse a las naciones civilizadas de Europa, donde en teoría las distinciones no se fincaban en la etnia sino en la instrucción y el trabajo. Las medidas que se adoptaron con el propósito de abolir el concepto de la propiedad comunal de la tierra y a los pueblos de indios como corporación tuvieron un carácter perfectamente legal, pero su aplicación chocó una y otra vez con las realidades históricas de un país en el que el peso de las tradiciones no podía abolirse por decreto.

Aunque la Iglesia representaba "el principal obstáculo al progreso y al desarrollo de una sociedad moderna", no era desdeñable el desafío que planteaba la supervivencia de los indios como entidad legal. Objeto durante la época colonial de una legislación proteccionista, dueño de privilegios legales que lo distanciaban del resto de los ciudadanos y habitante de pueblos que contaban con su propio gobierno, el indio no cabía en los esquemas de los liberales. Su peor pecado y el símbolo mismo de su lamentable situación era el principio de la tenencia comunal

[51] AGI, *Guadalajara*, 401, Visitas.

[52] José Menéndez Valdés, "Noticias corográficas de la Intendencia de Guadalajara", en *Descripción y censo general de la intendencia de Guadalajara, 1789-1793*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1980, p. 110-111. Como curiosidad, añadiremos que Menéndez Valdez le da al pueblo de San Marcos una población de 442 almas, casi el doble de la que estamos considerando, aunque nos parece que el padrón de tributarios del alcalde Jiménez de Muñana y sobre todo el padrón parroquial de Flores Alatorre son fuentes mucho más consistentes y confiables.

[53] La desaparición de las diferencias legales entre indios y españoles había sido ya prevista por la constitución de Cádiz, en 1812 Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán, 1983, p. 25.

de tierras, al que se aferraba irracionalmente y que suponía un freno para el avance de las instituciones republicanas. Por eso, dice Brading, luego de consumada la Independencia se abolieron los privilegios legales de que gozaba el indio y se desmantelaron las instituciones que lo protegían. Particularmente violenta fue la lucha emprendida contra el principio de la tenencia comunal de la tierra, que "contravenía las premisas liberales más fundamentales", frenaba el desarrollo agrícola, estancaba la propiedad y les permitía a los indios conservar en la práctica su calidad de estamento legal.[54] Luis de la Rosa condenó "esa especie de *comunismo*" que databa de la lejana época de la conquista, pero advirtió que la individualización de las parcelas de los indios enfrentaba un gran problema de orden práctico: la pequeñez de los fundos de los pueblos y la consiguiente imposibilidad de dar a cada familia "una suerte o solar suficiente para asegurar su subsistencia".[55]

Las nuevas ideas fueron acogidas con entusiasmo en todos los estados, promoviéndose en algunos el reparto gratuito de tierras entre los indios y ordenándose en otros la parcelación de los fundos legales.[56] En Zacatecas, la nueva constitución política del estado, que fue jurada el 3 de abril de 1825, les reconocía a todos los habitantes del estado el carácter de ciudadanos libres e iguales ante la ley. Tácitamente se abolían las diferencias basadas en la condición étnica y los antes llamados indios quedaban, en teoría, liberados de la tutela y los diversos impedimentos que les imponía el antiguo régimen.[57] En Michoacán, donde la presencia indígena era muy fuerte, se emitió a principios de 1827 una ley que disponía la individualización de los bienes de comunidad, pero diversas razones impidieron que esa medida tuviera efectos prácticos.[58] En los alrededores de la ciudad de México, los habitantes de los barrios y pueblos agrupados en las parcialidades de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco emprendieron en 1820, cuando se decretó la desaparición de las parcialidades, una larga y desigual lucha en defensa de sus bienes.[59] En Tacubaya, las tierras de los indios se individualizaron, lo que sentó las bases de un proceso de urbanización que convertiría el

[54] David A. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 1980, p. 104-106.

[55] Luis de la Rosa, *Observaciones sobre varios puntos concernientes a la administración pública del estado de Zacatecas*, Baltimore, Juan Murphy, 1851, p. 12.

[56] Daniel Cosío Villegas (dir.), *Historia moderna de México. La República restaurada. Vida Social*, México, Editorial Hermes, 1958-1976, p. 314-315.

[57] Elías Amador, *Bosquejo histórico de Zacatecas*, Zacatecas, 1982, t. II, p. 313-314.

[58] Moisés Franco Mendoza, "La desamortización de bienes de comunidades indígenas en Michoacán", en Pedro Carrasco (ed.), *La sociedad indígena en el centro y occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, 1986, p. 174-177.

[59] Lira, *op. cit.*, p. 28.

pueblo "en el suburbio preferido por las elites de la ciudad de México", alimentando a la vez un proceso de "depauperación de la población indígena", la cual fue expulsada hacia la ciudad de México "en busca de un modo de sustento".[60]

Hubo quienes se preguntaron por el futuro de los minúsculos fundos entregados en propiedad a los antiguos indios, a los cuales era imposible arrancar el sustento de las familias. Carlos María de Bustamante llegó a decir que la abolición de las castas y la conversión de los antiguos indios en "ciudadanos mexicanos" no era más que una "bella ilusión que no remediará males muy graves y actuales".[61] Sin embargo, nada detuvo la ofensiva liberal. En Jalisco, uno de los estados en los que las nuevas leyes fueron recibidas con mayor entusiasmo, muy pronto empezó a verse que las tierras de los pueblos más cercanos a Guadalajara cambiaban de manos, engrosando a veces el patrimonio de algunos caciques, pero sobre todo el de miembros distinguidos de la elite criolla. Por este medio, los antiguos pueblos de Analco y Mexicalcingo simplemente se desintegraron y se convirtieron en barrios de la ciudad de Guadalajara.[62] Aunque en Jalisco nunca hubo dudas sobre la inexistencia legal de las comunidades y la consiguiente necesidad de propiciar la individualización de sus bienes, el derrotero que siguió la desamortización fue complejo y desigual. En 1856 había pueblos en los que el reparto de tierras estaba muy avanzado, pero en general todavía faltaba mucho por hacer.[63]

La desaparición del pueblo

Como hemos visto, la vecindad entre el pueblo de indios y la villa criolla tenía un carácter ambivalente: por un lado impedía que el pueblo obtuviera las tierras que le hacían falta, pero por el otro la urbe era un gran mercado para los productos salidos de las pequeñas huertas de los indios. En forma retrospectiva puede verse en esa vecindad una espada de Damocles amenazando la existencia misma del pueblo; cuando el régimen colonial se desintegró y desaparecieron las leyes que protegían a los indios, esa espada cayó y el pueblo como tal murió para convertirse

[60] Sergio Miranda Pacheco, "Indios de La Piedad: entre la ciudad[anía] y la servidumbre, 1823-1825", en este mismo volumen.

[61] Citado por Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, Secretaría de Educación Pública, p. 27 (Colección Sepsetentas, 80).

[62] Richard B. Lindley, *Las haciendas y el desarrollo económico. Guadalajara, México, en la época de la Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 151-152.

[63] Jean Meyer, "La desamortización de las comunidades en Jalisco", *Esperando a Lozada*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1984, p. 111-139.

en un barrio de la ciudad criolla en expansión; un espacio periférico, "suburbano", característico por su pobreza y su marginalidad.[64] La vecindad con la villa criolla constituía desde un principio el germen mismo de la disolución del pueblo en tanto que entidad política autónoma, el velado anuncio del desenlace de esa historia.[65]

Sin embargo, el uso de esta metáfora no debe hacernos pensar que los propietarios criollos se abalanzaron en cuanto pudieron sobre el patrimonio de los indios, desposeyéndolos con violencia y sometiéndolos a peonaje en sus haciendas. Por el contrario, las cosas parecen haber sucedido en forma "natural" e incruenta, con el resultado, desde luego, de que junto con sus tierras el pueblo perdió la base misma de su subsistencia y simplemente desapareció. Según lo previsto por las nuevas leyes, sus autoridades dejaron de ser electas, las antiguas formas de cohesión comunal se desarticularon, algunos de sus habitantes emigraron en busca de mejores horizontes y otros se quedaron ahí, convertidos en los vecinos pobres de lo que en adelante sería simplemente un barrio de la ciudad de Aguascalientes.

En vísperas de su desaparición, San Marcos conservaba tanto su identidad cultural y política de pueblo de indios como su carácter de suburbio o arrabal de la villa de Aguascalientes, ese carácter dual que lo había marcado desde sus orígenes. Es probable que durante la revolución de Independencia los lazos económicos y sociales que unían al barrio con la villa se hayan estrechado, diluyéndose o disimulándose al mismo tiempo la división física que había entre ambas entidades. Cada vez más, el pueblo de indios parecía un barrio de la villa criolla, lo que de alguna manera presagiaba su desaparición, que en forma rápida y sorprendente se consumaría apenas unos años después.

HABITANTES DEL PUEBLO DE SAN MARCOS, 1818-1820

Año	*Pueblo*	*Arrimados*	*Total*
1818	401	126	527
1819	411	73	484
1820	437	33	470

FUENTE: Padrones de la villa de Aguascalientes y su partido (1818, 1819 y 1820) formados por el cura párroco José María Berrueco, en AHAG, *Gobierno*, *Padrones*, caja, 1, exp. 5, caja 1, exp. 6 y caja 2, exp. 1.

[64] Felipe Castro Gutiérrez, "El origen y conformación de los barrios indios", en esta obra.

[65] Carlos Paredes, "Convivencia y conflictos: la ciudad de Valladolid y sus barrios indios, 1541-1809", en esta obra.

Los padrones parroquiales levantados en 1818, 1819 y 1820 indican claramente que el pueblo experimentó cierto crecimiento, muy probablemente a causa de la guerra misma. Sobre todo entre 1811 y 1816, las persecuciones del subdelegado y comandante militar de Aguascalientes, Felipe Pérez de Terán, propiciaron que la población se concentrara en los núcleos urbanos más importantes, que estaban un poco mejor protegidos de las depredaciones de insurgentes y realistas.[66] En cuanto al número de habitantes, el pueblo experimentó un crecimiento sorprendente: 527 almas en 1818, poco más del doble de las que habían sido censadas en 1770. Pero —insistimos— ello debe atribuirse menos al vigor demográfico del pueblo que a la guerra, que propició la concentración de la población en la villa y sus suburbios, incluido el pueblo de San Marcos. Un indicador de ello lo encontramos en el número de "arrimados" y en la relación que guardan con respecto a la población que los padrones identifican como permanente o fija. En el padrón de 1818, de las 527 personas censadas como habitantes del pueblo, 126 (el 23.8%) eran "arrimados", una categoría gelatinosa, que sugiere un avecindamiento reciente o forzado por las circunstancias. Estas gentes vivían en el pueblo, sin ser propiamente indios del pueblo, miembros de las familias que lo habían ido formando a través del tiempo. De ello tenemos una confirmación al observar el perfil étnico: las 401 personas censadas como habitantes del pueblo son indios, o por lo menos fueron censadas como tales, mientras que entre los 126 arrimados hay 27 españoles. El número de arrimados disminuye en los siguientes años: 73 en 1819 y 33 en 1820, lo que repercute significativamente en una disminución del padrón: 484 habitantes en 1819 y 470 en 1820. El censo del pueblo en sí no dejó de crecer: 401 habitantes en 1818, 411 en 1819 y 437 en 1820, pero la notable disminución del número de arrimados violenta la curva que dibujaría la evolución natural de la población. Buena parte de los arrimados que habían llegado al pueblo se fueron y entre los que se quedaron algunos encontraron la forma de ser empadronados como vecinos del pueblo. Sintomáticamente, en 1820 sólo figuran 12 españoles entre los "arrimados", menos de la mitad de los que había en 1818. Las aguas parecían haber vuelto a su nivel y el pueblo de San Marcos, después de las grandes convulsiones vividas en los años más difíciles de la revolución insurgente, recuperaba el perfil apacible que había tenido a lo largo de doscientos años. Pero la calma era momentánea y engañosa, en realidad el pre-

[66] González, *Historia del Estado de Aguascalientes*, p. 87. Además, Jesús Gómez Serrano, *La creación del estado de Aguascalientes (1786-1857)*, México, CONACULTA, 1994, p. 89-91 (Colección Regiones).

ludio del desastre que se abatiría sobre el pueblo apenas unos pocos años después de que el país hubiera conquistado su independencia y los indios la calidad de ciudadanos.

Venta de terrenos

Amparados por las previsiones contenidas en la constitución federal de 1824, que les daba el carácter de ciudadanos y los reconocía como dueños, a título individual, de las tierras que habían formado el patrimonio del pueblo, los indios del pueblo de San Marcos acudieron ante el notario, estampando su firma o huella digital en contratos que legalizaban la venta de sus casas, huertas y solares. En el Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes hemos localizado un total de 55 contratos de compra-venta, distribuidos entre octubre de 1826 y noviembre de 1834. Seguramente no se trata de todas las ventas hechas por los indios, pero parece claro que esas operaciones indican la forma en la que se desintegró el pueblo de indios de San Marcos.

Menos que ante una ofensiva criolla fríamente planeada, los indios parecen haber sucumbido ante la fuerza imperiosa de la necesidad, que se les presentaba bajo la apariencia engañosa del dinero contante y sonante con que les pagaban sus tierras. Legalmente el pueblo ya no existía, ni contaba tampoco con sus propias autoridades; convertidos en "ciudadanos", en dueños de lo que antes había sido de la comunidad, los indios no supieron qué hacer y poco a poco empezaron a ceder ante las ofertas de los criollos. No puede decirse que carecieran por completo del sentido de propiedad, porque siempre hubo indios ricos e industriosos, pero como grupo social los indios no estaban preparados para enfrentarse a esa nueva situación.

La confusión reinante y los términos en los que los indios se deshicieron de su patrimonio pueden ilustrarse con el contrato que celebraron Máximo Montes y Guadalupe Rutiaga el 24 de septiembre de 1828:

> Que aunque indígenas del barrio de San Marcos, antes llamado Pueblo, pero que por decretos dados por el Congreso General de la Federación para que los que antes se llamaban indios dispusieran de sus propiedades, en cuya virtud se consideran hábiles para otorgar el siguiente documento, y poniéndolo en ejecución, el primero como heredero de Josefa Montes y el segundo como albacea de la dicha, otorgan y conocen que venden en efectiva venta al C. José María López de Nava un pedazo de tierra con unos cuantos árboles frutales, el que se compone

de cuarenta y una varas de fondo y cincuenta y media de frente [...], en cantidad de ciento dos pesos...[67]

Es interesante advertir que se invocan —sin especificarlas— disposiciones del congreso general, y no del de Zacatecas, al que por entonces pertenecía Aguascalientes, pero además la referencia es vaga, lo que sugiere que ni las partes contratantes ni el propio escribano sabían con exactitud qué disposiciones legales había con respecto a los antiguos pueblos y sus tierras. En este mismo sentido es interesante reparar en la personalidad del comprador: José María López de Nava no era un gran propietario, sino un miembro de la elite liberal emergente, uno de los partidarios más destacados que tenía a nivel local el federalismo. Un hombre como él, que sabía leer y tal vez entendía algo de leyes, era muy capaz de convencer a un par de indios de vender su patrimonio a cambio de unas pocas monedas. De hecho, son personajes de este tipo los que acabaron convertidos en dueños de los antiguos solares. Junto a López de Nava, encontramos en los registros a José María Barros, Agustín Domínguez, Felipe Nieto, Santiago Alonso y José María Ávila, miembros todos ellos del círculo gobernante. Un detalle interesante que vale la pena agregar es que, con toda seguridad, López de Nava se valió de este terreno para construir veinte años después la plaza de toros del Buen Gusto, lo que viene a ligar de manera directa el tema de la desaparición del pueblo de indios con la consolidación de la infraestructura en la que se celebró la feria. Así las cosas, el pueblo no sólo acabó dándole su nombre a la feria: también le dio los terrenos a propósito.[68]

El hecho de que las ventas se extiendan a lo largo de un periodo de ocho años abona la idea de que no existió una ofensiva concertada, sino una tendencia cuya fuerza no podían contrarrestar los indios. Es curioso que las dos primeras ventas se hayan formalizado a finales de 1826, dos años después de promulgada la Constitución federal y de que en Zacatecas se ordenara la parcelación del fundo legal de los pueblos. Al año siguiente no se realizó ninguna venta, en 1828 sólo una y en

[67] AHEA-FPN, Notario José María Calvillo, protocolo del año 1828, escritura sin número entre las f. 391-394.

[68] Mediante escritura del 1 de marzo de 1831 el ayuntamiento compró "un sitio de dos solares y medio de tierra" con el propósito de construir el jardín de San Marcos y dotar a la ciudad de "un paseo para el recreo de sus habitantes". Este solar no formaba parte de los bienes del pueblo, sino que pertenecía al obispado de Guadalajara (el antiguo fondo de capellanías y obras pías de la diócesis) y los cuatrocientos pesos en que se vendió fueron impuestos como censo al 5% anual a favor de la iglesia de San Marcos. La escritura de compra-venta no se encuentra en el Fondo de Protocolos Notariales del AHEA, pero es citada con lujo de detalles en el artículo "El jardín de San Marcos. Datos históricos", *Boletín de la Sociedad de Historia, Geografía y Estadística de Aguascalientes*, t. I, n. 7, 8 y 9, febrero de 1935, p. 21-23.

1829 otras dos, lo que sugiere que en un principio los indios trataron de conservar su patrimonio. En 1830, sin embargo, encontramos siete contratos, registrándose en los cuatro años siguientes los mayores volúmenes: trece en 1831, doce en 1832, ocho en 1833 y diez en 1834. Para entonces es seguro que el exiguo patrimonio de los indios de San Marcos había acabado por completo en manos de los criollos de la ciudad de Aguascalientes y que el pueblo como tal había desaparecido.[69]

Asistimos aquí a un espectáculo paradójico: el que proporcionan las leyes que querían "liberar" a los indios de las ataduras coloniales y convertirlos en miembros de una república de iguales, pero que terminaron aniquilando a los pueblos, destruyendo los principios que regulaban su vida colectiva y convirtiendo a sus habitantes en parias de las ciudades en expansión.[70] Si la propiedad comunal era una atadura o un atavismo, algo que impedía el desarrollo pleno de los ciudadanos, la propiedad individual fue para los indios de San Marcos apenas algo más que una ilusión, el precario derecho de ceder a un tercero lo que poseyeron sus ancestros. En realidad, las leyes que proclamaban los derechos de los ciudadanos condenaban a los pueblos a la desaparición y a sus habitantes a la miseria. A cualquier precio, había que despejar el camino que recorrería el progreso en su marcha triunfal.

TIERRAS VENDIDAS POR LOS INDIOS DEL PUEBLO DE SAN MARCOS, 1826-1834

Fecha	*Vendedor*	*Comprador*	*Características*	*Precio*
13-X-1826	María Eusebia Ramírez	Dominga López	Casa	$ 200
26-X-1826	Luis Jiménez	Manuel Vargas	Casa	$ 236
24-IX-1828	Máximo Montes	José Ma. López Nava	Predio	$ 102
13-IV-1829	María Gómez *et al.*	José Ma. Barros	Casa	$ 40
29-IX-1829	María Quirina Ortiz	Julián López	Cuarto	$ 40
13-I-1830	Ricardo Arenas	José Ma. Calvillo	Casa/huerta	$ 400
17-III-1830	Manuel Tomás Ruteaga	Andrés Chávez	Huerta	$ 100

[69] Significativamente, las referencias al "pueblo de indios" de San Marcos desaparecen de las actas del archivo parroquial de Aguascalientes en 1828 y otro tanto sucede en el archivo de notarías.

[70] Véanse las reflexiones de François-Xavier Guerra sobre el sentido profundo de la desamortización de los bienes de los pueblos, en *México: del antiguo régimen a la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, t. I, p. 265-266.

Continuación...

Fecha	*Vendedor*	*Comprador*	*Características*	*Precio*
20-IV-1830	Santiago Rodríguez	Santiago Alonso	Huerta	$ 88
2-VII-1830	José Gregorio Hernández	Santiago Alonso	Huerta	$ 50
3-VIII-1830	Justo Estrada *et al.*	Doroteo Aguilar	Predio	$ 39
2-IX-1830	Test. José A. Guzmán	Felipe Nieto	Predio	$ 800
17-IX-1830	Petra Estrada *et al.*	Francisco Reynoso	Predio	$ 300
31-I-1831	Pedro Hernández *et al.*	Ramón González	Predio	$ 66
9-II-1831	Test. Prudencia Delgado	Lugardo Sandoval	Casa/huerta	$ 300
11-II-1831	Pedro Hernández *et al.*	Lugardo Sandoval	Predio	$ 90
26-II-1831	Juan José Ruteaga	Faustino Castañeda	Predio	$ 114
4-III-1831	Faustino Castañeda	Perfecto Martínez	Predio	$ 90
20-III-1831	Cayetano Gutiérrez	Agustín Domínguez	Predio	$ 138
16-IV-1831	Ramón González P.	Leonardo Barragán	Predio	$ 66
20-IV-1831	Juana María Montes	Lugardo Sandoval	Predio	$ 200
22-IV-1831	Francisco Reynoso	José Ma. Ruiz de E.	Predio	$ 36
27-IV-1831	Francisco Mendoza	Micaela Chávez	Predio	$ 150
3-V-1831	Manuel López	Francisco N.	Casa/huerta	$ 600
4-V-1831	Francisco Mendoza	Gertrudis Ponce	Predio	$ 30
13-VIII-1831	Felipe Nieto	José Ma. Esparza	Predio	$ 800
6-I-1832	Remigio López	Leonardo Barragán	Predio	$ 50
24-II-1832	Guadalupe Coloco	Eustaquio Rodríguez	Solar	$ 50
1-III-1832	Agustín Domínguez	Antonio Peña	Casa	$ 600
14-III-1832	Carmen Coloco *et al.*	Pablo González	Predio	$ 58

Fecha	*Vendedor*	*Comprador*	*Características*	*Precio*
20-III-1832	Tiburcio Pérez	Antonio Méndez	Casa	$ 42
30-III-1832	Lugardo Sandoval	Francisco Macías	Solar	$ 300
14-V-1832	Paulín Macías	Epitacio González	Predio	$ 52
1-VI-1832	Inés Macías	Epitacio González	Predio	$ 64
5-VI-1832	Guadalupe Díaz	Pantaleón Gallegos	Predio	$ 47
20-IX-1832	Francisco Macías	Lugardo Sandoval	Solar	$ 300
5-IX-1832	Herculano Aguilar	Eleuterio Macias	Predio	$ 38
21-XI-1832	Antonio Peña	Agustín Domínguez	Casa	$ 630
7-I-1833	José G. Romero	Julio González	Predio	$ 35
5-II-1833	Tomás Ramos	Claudio Esqueda	Predio	$ 61
15-IV-1833	María Eulogia Pérez	Eustaquio de Lira	Predio	$ 33
19-IV-1833	Lugardo Sandoval	José Ma. Avila	Predio	n. d.
19-IV-1833	Tiburcio Pérez	José A. Valadez	Predio	$ 39
19-IV-1833	Emiliano Morales	Micaela Aranda	Predio	$ 150
21-V-1833	Micaela Chávez	Lugardo Sandoval	Predio	$ 300
31-IV-1833	Leonardo Barragán	Nicolás Nájera	Predio	$ 400
28-I-1834	María de la Luz Aguilar	Eustaquio de Lira	Predio	$ 27
29-I-1834	Micaela Delgadillo	José Ma. Ávila	Predio	$ 41
29-I-1834	Julio Morales	José Ma. Ávila	Predio	$ 30
26-II-1834	Jacinto Hernández	Atanasio Esparza	Huerta	$ 300
19-IV-1834	Isabel de Montes	Joaquín Ávila	Predio	$ 69
11-IX-1834	Perfecto Martínez	Felipe Nieto	Predio	$ 280
23-IX-1834	Juan Calvillo *et al.*	Santiago Alonso	Predio	$ 34
10-X-1834	Manuel López *et al.*	Santiago Alonso	Huerta	$ 100
5-XI-1834	Pablo González	Eduardo Esparza	Predio	$ 100
24-XI-1834	Petra Espinoza	Trinidad Romo	Predio	$2000
			6 Casas	$11 305
TOTALES	55 ventas	55 compradores	3 Casas/huerta 5 Huertas 37 Predios	

FUENTE: Archivo Histórico del Estado de Aguascalientes, Fondo de Protocolos Notariales, Protocolos de los Notarios José Rafael Ruiz de Esparza (1826), Luis Jiménez (1826) y José María Calvillo (1828, 1829, 1830, 1831, 1832, 1833 y 1834), Isidro Arteaga (1831) y José María Torres (1834).

LAS FISCALÍAS EN LA CIUDAD DE LOS ÁNGELES, SIGLO XVII[1]

LIDIA E. GÓMEZ GARCÍA
Colegio de Historia, Facultad de Filosofía y Letras
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

La historiografía colonial ha enfatizado en los últimos años el surgimiento de una cultura y religiosidad nahua que asimiló, adoptó y adaptó rápidamente los valores cristianos a partir del llamado encuentro cultural.[2] Esta posición se suma a otras que consideran que desde el momento del encuentro entre españoles y los pueblos mesoamericanos la cultura nahua se transformó de manera paulatina pero constante. Si bien es evidente que los pueblos nahuas adaptaron y adoptaron los valores e instituciones cristianos a su propia herencia cultural, el estudio de esas transformaciones ha tenido hasta ahora como principal fuente documentos cuya producción se realizó ya fuera como parte de un proceso legal o bien como resultado de una disposición de los funcionarios del sistema español. Por lo tanto, estas fuentes documentales fueron generadas por instituciones españolas o bajo la constante y estricta supervisión de sus funcionarios y religiosos (por ejemplo, los litigios de tierras, los libros de cofradías de indios o las cuentas de comunidad).

Sin embargo, el estudio de fuentes escritas en náhuatl y generadas bajo condiciones menos dirigidas o supervisadas nos presenta un proceso cultural e histórico distinto al que alude la reciente historiografía. Entre estas fuentes se encuentran documentos como los anales y códices, cuya función era resguardar, de manera selectiva, aquellos hechos relevantes para la memoria colectiva de los pueblos indios con el objetivo último de reivindicar sus intereses, derechos y privilegios ante las autoridades

[1] Este artículo forma parte de mi tesis doctoral titulada *Una memoria olvidada. La historia de indios de la ciudad de Puebla a través de sus* Anales*, siglos XVI y XVII*.

[2] Una escuela que sostiene firmemente esta idea basa sus conclusiones en el estudio de fuentes pictográficas y se circunscribe principalmente al análisis de la imagen con metodologías de la historia del arte. Véase por ejemplo la obra de Pablo Escalante Gonzalbo, "Tula y Jerusalem: imaginario indígena e imaginario cristiano", en *Ciudades mestizas*, C. García y M. Ramos (eds.), México, CONDUMEX, 2001.

españoles, o bien ante otros pueblos indios.[3] Asimismo, entre estos documentos menos supervisados por autoridades españolas se encuentran los intitulados "memorias de fiscales", mismos que se resguardan en los archivos de la fiscalía de los pueblos, una institución colonial que hoy en día se ha identificado con lo que antropólogos y etnohistoriadores denominan sistema de cargos. Las "memorias de fiscales" representan un género literario inédito que revela la estructura y funcionamiento, a través de registros de actividades y decisiones colegiadas, de una institución colonial que no ha sido suficientemente estudiada: la fiscalía.

Luis Reyes García define a la fiscalía como una organización de carácter político-religioso que ha funcionado durante más de 450 años, y que ha sido en muchos sentidos el eje regulador de la vida social y cultural de los pueblos nahuas en la región tlaxcalteca.[4] Según lo documentado por este investigador, las fiscalías se originaron desde el siglo XVI como estructuras auxiliares en la tarea de evangelización franciscana para luego fusionarse, por la coincidencia en sus actividades religiosas, con la estructura de una corporación de tradición española como lo era la cofradía. Los indios adaptaron esta nueva estructura a formas de organización tradicionales de su cultura prehispánica y a sus sistemas de prestigio. Reyes García fundamenta su investigación en documentos escritos en náhuatl y resguardados en los repositorios de los propios fiscales de la región de Tlaxcala, cuyos manuscritos se remontan al siglo XVI (siendo el más antiguo de 1543) y que constan de testamentos, cédulas reales, procesos judiciales, correspondencia, códices, anales y otros documentos administrativos de las fiscalías.

La historia de la institución de la fiscalía ha sido motivo de atención de varios historiadores de la época novohispana. Algunos de estos estudiosos encuentran raíces prehispánicas en el sistema de cargos novohispano, como es el caso de James Lockhart, quien considera que la fiscalía, si no en sus funciones sí en su autoridad y características, fue parte de una tradición proveniente desde épocas prehispánicas.[5] Esta posición coincide con la de Luis Reyes García, quien argumenta que pese a que en su forma y estructura el sistema de cargos surge en

[3] El desarrollo de este argumento forma parte de mi tesis doctoral; baste señalar aquí que ha sido posible identificar más de sesenta anales en la zona Puebla-Tlaxcala, algunos de ellos resguardados en archivos de fiscales, mismos que pueden ser analizados de manera comparativa. Esta comparación permite proponer que los registros muestran una selección de hechos que tiene que ver con coyunturas históricas y políticas de los pueblos que los generaron, no con un registro sistemático de acontecimientos como si de una bitácora se tratara.

[4] Luis Reyes García, *Las fiscalías de Tlaxcala y sus archivos* (manuscrito inédito).

[5] James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest, A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p. 211.

el siglo XVI, en su funcionamiento y organización este sistema conserva características que pueden remontarse a la época prehispánica y que permanecieron en las prácticas de los pueblos nahuas.[6] Otros historiadores consideran que su origen se remonta al periodo colonial.[7] Para otros más, como es el caso de John Chance y William B. Taylor, el sistema de cargos surgió al final de la época colonial y se consolidó en el México independiente.[8] En lo que coinciden todos los estudiosos es en el vínculo que encuentran entre la fiscalía y la institución de las cofradías. Sin embargo, la abundante evidencia existente en los archivos, sobre todo en los documentos nahuas de la zona poblano tlaxcalteca, parece indicar que la institución de la fiscalía tuvo un origen y estructura diferente a la cofradía (por lo menos durante el siglo XVI y parte del XVII), aunque ambas estuvieron estrechamente relacionadas por el vínculo del culto a devociones locales. Aún más, un análisis detallado de las memorias de fiscales indican que estas organizaciones cívico-religiosas lograron constituirse en espacios de poder alternos, o al menos complementarios, al propio cabildo indio, y también lograron mantener cierta independencia del control eclesiástico, cosa que no ocurrió en el caso de las cofradías.[9]

Este ensayo pretende estudiar la función de las fiscalías a partir del análisis de la estructura y funcionamiento de las fiscalías en la Ciudad de los Ángeles durante el siglo XVII. Con este objetivo se ha dividido el ensayo en tres apartados. El primero de ellos atiende a la fundación, circunstancia histórica y desarrollo de los barrios indios en la Ciudad de los Ángeles; el segundo analiza la organización y funciones de los fiscales indios, así como de las cofradías indias; y el tercero analiza la estructura, organización y funciones de los fiscales en la Ciudad de los Ángeles durante la segunda mitad del siglo XVII. La principal fuente de estudio consiste en unos anales escritos en náhuatl en el siglo XVII, que corresponden a la fiscalía de la capilla de indios sita en la iglesia de San José, en la ciudad de Puebla de los Ángeles.[10]

[6] Reyes García, *op. cit*. En esa misma tendencia, pero para la zona maya, encontramos el trabajo de Nancy M. Farris, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza, 1992.

[7] Un balance historiográfico referente a este tema es el artículo de John K. Chance y William B. Taylor, *Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana*, en *Antropología*, Suplemento, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, n. 14, mayo-junio de 1987.

[8] *Idem*, p. 17.

[9] Parte del análisis de esta evidencia documental se desarrollará en este ensayo, y el resto forma parte de mi tesis doctoral.

[10] *Notices sur les événements ecclésiastiques et divers phénomènes météorologiques etc. advenus dans la ville de Puebla & ses environs 1638-1677.* Biblioteca Nacional de Francia, Manuscrits Mexicains, documento 377. Agradezco al maestro Luis Reyes García (q.e.p.d.) el haberme

1. *Los barrios indios de la Ciudad de los Ángeles*

La Ciudad de los Ángeles fue una próspera y prestigiada ciudad de Nueva España durante los siglos XVI y XVII, cuya fama e importancia sólo podía ser comparada con la ciudad de México. Esta fama estuvo fundada en el desarrollo económico de la ciudad pero también en el prestigio que su proyecto fundacional le proporcionaba como ciudad de colonos españoles. Puebla de los Ángeles fue fundada como un experimento social cuyo propósito era dar acomodo a un creciente número de colonos españoles, labradores y artesanos, quienes arribaban a la colonia buscando prosperidad. Desde su fundación, en 1531, el virrey Mendoza tuvo un papel relevante en la aplicación del proyecto, así como en su subsecuente desarrollo. A través del virrey la Corona española otorgó amplios privilegios a la ciudad que, combinados con su ubicación y otros factores, permitieron la consolidación del proyecto al lograr que, hacia finales del siglo XVI, fuese uno de los destinos más atractivos para los inmigrantes españoles.

A diferencia de otras ciudades novohispanas, el experimento social de la fundación de la Ciudad de los Ángeles implicó su construcción en un lugar donde no hubiera asentamiento de indios importante, precisamente por su característica de enclave español. Por lo tanto, no existía una estructura urbanística o social previa sobre cuyas ruinas se estableciera la nueva ciudad. Lo anterior con el objetivo de lograr la razón misma del experimento social: crear un asentamiento de españoles que vivieran de su trabajo y no dependieran del tributo o servicio indio para su desarrollo. La selección del lugar de la nueva ciudad española también tenía otros paradigmas en consideración. El diseño y nichos ecológicos que rodeaban a la nueva ciudad incorporaban al proyecto los elementos distintivos de una tradición urbanística ibérica que conceptualizaba las ciudades como asentamientos agro-urbanos, cuya función era establecer los paradigmas del comportamiento cristiano y cívico. Este paradigma estaba sustentado teológicamente tanto en el plano político como religioso, en los postulados morales de Tomás de Aquino, quien siguiendo a Aristóteles afirmaba que por naturaleza el hombre era un habitante urbano. Por ello, Aquino veía la ciudad como el *locus* donde el deber cívico (comportamiento social) y la salvación cristiana (valores religiosos) se fundían.[11]

proporcionado la traducción de este documento. La paleografía del náhuatl es de mi autoría, con la colaboración de Raúl Macuil Martínez.

[11] Jack A. Licate, *Creation of a Mexican Landscape: Territorial Organization and Settlement in the Eastern Puebla Basin*, *1520-1605*, Chicago, University of Chicago, 1981, p. 28.

Sin embargo, el proyecto fundacional de la ciudad se enfrentaba a las realidades de Nueva España: una escasa población de españoles que requería del servicio de la abundante mano de obra india. De tal manera que la puesta en marcha del proyecto fundacional fue posible gracias al servicio indio no sólo en la misma ciudad sino en los alrededores, donde los antiguos asentamientos indios, antes densamente poblados, se vieron diezmados con motivo de la reorganización territorial que imponían las políticas de repartimiento, encomienda y congregación de pueblos indios, aunados a la expansión de las haciendas y la presión de la demanda de mano de obra india que cualquier proyecto exigía para llevarse a buen término. Ello implicó que dentro del primer año de fundación de la ciudad, los indios de los pueblos aledaños e incluso de otros más alejados, como Tlatelolco y Texcoco, fueran desplazados de sus lugares de origen y distribuidos alrededor de la traza urbana, sin que esta distribución estuviera planeada hasta ese momento como asentamientos definitivos. Los indios asistían al servicio del repartimiento en jornadas semanales, al término de las cuales regresaban a sus pueblos de origen. Así, los alrededores de la ciudad se poblaron periódicamente con oleadas cíclicas de migraciones. Cada semana ingresaban y salían decenas de cuadrillas de indios provenientes de diversas comunidades nahuas: Tlatelolco, Texcoco, Cholula, Calpan, Huejotzingo, Tlaxcala, Tepeaca, Totimehuacan.[12]

Con la llegada de nuevos inmigrantes españoles a la ciudad en busca de oportunidades y la caída de la población india debida entre otras cosas a las epidemias, la demanda de mano de obra india se incrementó en lugar de decrecer como estaba estimado en el proyecto fundacional. A fin de asegurar el regular y adecuado aprovisionamiento del recurso de la mano de obra india, en 1539 el cabildo buscó la aprobación de la Corona para otorgar mercedes de solares a los indios que se asentaran de manera permanente en los barrios.[13] Así, para 1545 encontramos la primera merced concedida a un indio para asentarse en la ciudad, otorgada a Juan de Santiago, "yndio candelero y vecino desta ciudad en el barrio de San Pablo donde residen los yndios", a quien se le mercedó un solar detrás de la iglesia de San Pablo, cerca de ella.[14] Un año más tarde, en 1546, se concedieron mercedes de un cuarto de solar a diferentes grupos de indios en los barrios de la ciudad. No sería hasta 1553

[12] Fausto Marín Tamayo, *Puebla de los Ángeles, orígenes, gobierno y división racial*, Puebla, Centro de Estudios Históricos de Puebla, 1989, p. 23.

[13] Archivo del Ayuntamiento de Puebla (en adelante, AAP), *Actas de Cabildo*, t. 4, f. 168.

[14] AAP, *Libro de cabildo*, t. 5, f. 43v-44. Era requisito, no sólo en el caso de los indios sino en general, para acceder a mercedes de solares, tierra o agua, recibir previamente de parte del cabildo español el título de vecindad.

cuando se nombrarían los primeros alguaciles para los asentamientos permanentes de grupos de indios en la ciudad ya formalmente constituidos en barrios.[15] La manera como los grupos inmigrantes de población india se asentaron en los barrios no correspondió a sus orígenes, ya que había indios del mismo pueblo de origen asentados en diferentes barrios como es el caso de los tlaxcaltecas. Una parte de ellos se ubicó en el barrio de San Francisco, otro en el de Santa Ana, éste último perteneciente a la jurisdicción del barrio indio de San Pablo y uno más en el de Analco. Sin embargo, trece años antes de establecer poblaciones indias permanentes en los barrios y cinco antes de la primera merced para asentamiento definitivo, en el año de 1540 ya existía la iglesia de San Pablo (denominada "de los naturales"), se había dotado con una merced para edificar iglesia al caserío de indios cholultecas que después se constituiría en el barrio de Santiago,[16] y los indios tlaxcaltecas que se congregaban en el barrio de San Francisco se reunían en su capilla dentro de la iglesia del convento. La cura de almas de cada barrio fue encomendada a las órdenes religiosas presentes en la ciudad en ese momento: a los franciscanos el barrio de San Francisco al oriente de la ciudad y del otro lado del río, a los dominicos el barrio de San Pablo ubicado hacia el nor-oriente, y a los agustinos, que llegaron a la ciudad en el año de 1546,[17] el barrio de Santiago en la región sur-oriente.

Como podemos observar, antes de transformarse en permanentes los asentamientos provisionales indios, ya se habían erigido las iglesias o capillas (aunque fuera de manera provisional mientras se construían las definitivas) que imprimirían el rasgo de identidad a los barrios, y se habían asignado las jurisdicciones de la cura de almas. Serían pues las iglesias y no el origen de la población india lo que definiría la identidad de los barrios. Siguiendo el plan urbanista español, cada iglesia contaba, además de su amplio atrio, con una explanada a manera de plaza pública que sería el *locus* del encuentro y la interacción social.[18] Fue la plaza o tianguis donde los indios se reunían después de misa, a la que estaban obligados a asistir, a escuchar noticias en voz del pregonero, a celebrar rituales cívicos y religiosos, donde se les cobraba el tributo y donde comerciaban sus productos, pese a que en 1541 se les designó un espacio para ello: el tianguis de San Agustín o San Hipólito (aunque

[15] AAP, *Actas de cabildo*, t. 6, f. 234v.

[16] Testimonio de Francisco Solano, escribano de Cabildo, respecto a la merced de la iglesia y sitio de Santigo, AAP, Expedientes, t. 1, leg. 7, f. 217v.

[17] Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, t. 2, Puebla, Ediciones Altiplano, 1963, p. 332.

[18] Licate, *op. cit.*, p. 36.

nunca se cumplieron cabalmente las prohibiciones de que se comprasen cosas a los indios en cualquier otro lugar).[19] En los márgenes de las plazas se levantaron pequeños portales que protegían a los indios del sol y la lluvia, y alrededor de las mismas se establecieron las casas de los indios principales y los *tecpan* en caso de ser cabeceras de barrio.

Ya ha sido señalado que el proyecto urbanista español concebía a la ciudad como un asentamiento agro-urbano, dependiente de su relación con un territorio mucho más amplio que el asentamiento mismo. Sin embargo, la expansión y contracción de los barrios indios de la Ciudad de los Ángeles, a diferencia de los pueblos de indios, no dependían de aspectos demográficos o problemas de tenencia de la tierra y linderos, excepto el barrio de Santiago y el de los Remedios, ambos establecidos en los ejidos de la ciudad.[20] Debido a ello las iglesias y plazas anexas, junto con los edificios de los indios principales y el eventual *tecpan*, se constituyeron en puntos fijos de referencia ante los cuales se establecía la morfología urbana. Ello permitió que, a diferencia del uso de mojoneras y linderos tan recurrentes en el caso de los pueblos indios, en la ciudad de Puebla no existieran límites establecidos, salvo los naturales, entre la traza española y los barrios indios, e incluso entre ellos mismos con las excepciones antes expresadas. No era la tenencia de la tierra el principal factor de identidad india en los barrios, tampoco lo era el origen porque en los barrios convivían grupos provenientes de diferentes pueblos, e incluso españoles, criollos y mestizos.

La identidad colectiva india en los barrios se centraba alrededor de la figura del santo local y la imagen simbólica que lo representaba: la iglesia o capilla.[21] En ese sentido podemos afirmar que, debido a las restricciones de tenencia de tierra propias del esquema del proyecto fundacional, el simbolismo de la iglesia, la capilla, la parroquia, fue un factor fundamental en los procesos de construcción de identidad y formas de organización social y política en los barrios indios angelopolitanos. La morfología de la ciudad, con sus edificios religiosos como símbolos distribuidos en el panorama urbano, proporcionó a los indios angelopolitanos elementos para afirmar su posición de poder frente a los otros barrios indios, frente a los habitantes de la traza, e incluso

[19] AAP, *Actas de cabildo*, t. 4, f. 118-119.

[20] De hecho sólo existen casos judiciales por composición de tierras para los barrios citados, ningún otro. El cabildo español inició un proceso contra el barrio de Santiago hacia la segunda mitad del siglo XVII, con motivo de una composición de tierras, que luego se repetiría en dos ocasiones el siglo XVIII. Para el caso del barrio de Los Remedios ocurrió algo similar hasta el siglo XVIII.

[21] Eloy Méndez Sáinz, *Urbanismo y morfología de las ciudades novohispanas. El diseño de Puebla*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1988, 207.

frente a otros indios dentro del mismo barrio. De esta manera la iglesia de barrio se convirtió en una manera de afirmar prestigio y poder. Las procesiones y festividades funcionaron como un medio para establecer alianzas y relaciones con otros grupos, a través de la devoción y culto a los santos locales, permitiendo a los indios crear lazos de identidad urbana mientras preservaban la identidad local india.

Debemos recordar, sin embargo, que la morfología urbana seguía los lineamientos de las políticas españolas que concebían a la ciudad como paradigma de valores cristianos, mismos que moldeaban el comportamiento social. Los teóricos urbanistas, siguiendo los postulados renacentistas que indicaban que el orden y la belleza consolidarían el cristianismo y moldearían en concordancia el comportamiento social, consideraban el orden como un instrumento de autoridad y poder.[22] La ciudad era un asunto de arquitectura e historia, donde la comunidad adquiría prestigio a través de sus monumentos y vecinos prominentes.[23] Para los nahuas el altépetl representaba también un orden, el orden cósmico. El centro simbolizaba la vida, representaba el lugar donde se reproducía el orden cósmico: el *nahui ollin*.[24] Es precisamente en el centro el lugar que ocuparía la iglesia de barrio y su plaza. Para el nahua, como para el español, la iglesia tendría una función central en la organización social y política. A pesar de no tener referentes prehispánicos dentro de los barrios indios de la ciudad de Puebla a los cuales recurrir, los indios parecen haber colaborado en la construcción de las iglesias y en su ornamento igual que en cualquier otro pueblo de origen prehispánico, lo cual no resulta ser excepcional. James Lockhart, por ejemplo, encuentra que la disposición a aceptar las nuevas iglesias y centros de devoción cristianos fue una actitud generalizada en el mundo nahua: "Fuera en el mismo lugar o no [del sitio sagrado prehispánico] los nahuas tomaron la iglesia cristiana como análoga de los templos prehispánicos".[25]

La modificación al proyecto fundacional de la ciudad permitió la integración de los indios a la vida económico-social de una ciudad que estaba destinada, en principio, a convertirse en un bastión predominantemente español. Las implicaciones no eran de menor consideración,

[22] Woodrow Borah, "European Cultural Influence in the Formation of the First Plan for Urban Centers that Has Lasted to Our Time", *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Actas y memorias*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1972, v. 2, p. 35-54.

[23] Antonio Bonet Correa, "La arquitectura y el urbanismo", en Ramón Menéndez Pidal, *El siglo del Quijote (1580-1680)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 586.

[24] Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, v. 1, 2a. reimp., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, p. 66.

[25] Lockhart, *op. cit.*, p. 206.

ya que se transformó un modelo concebido como asentamiento exclusivamente español, en una ciudad donde convivieran, como ya sucedía en otras ciudades novohispanas, las dos repúblicas, la de españoles y la de indios, cada una con su cabildo y su ámbito jurisdiccional.[26] La presencia de barrios indios definitivos en la periferia obligó a las autoridades españolas a la toma de medidas no contempladas en el proyecto original. Debido a los diferentes orígenes de los grupos congregados en los barrios, el ingreso y salida en ciclos semanales de los indios de repartimiento que seguían aportando servicio a la ciudad, la entrada de indios comerciantes de los pueblos alrededor, la creciente demanda de materiales provenientes de las zonas aledañas, surgió el problema de la gobernabilidad. Hasta antes de convertir en permanentes los asentamientos, a cada grupo indio se le había asignado un alguacil nombrado como teniente del alguacil mayor del cabildo español, cuya función era simplemente de policía bajo las órdenes de las autoridades españolas. Cada grupo indio estaba bajo el control de un cacique principal de sus pueblos de origen.[27] No había necesidad de otra forma de autoridad dada la naturaleza inestable de los asentamientos, debida a la constante migración. Ante la nueva realidad se procedió a nombrar al primer alcalde indio en el año de 1565, quien representaba ahora a los indios de la ciudad ante las autoridades españolas.[28] Tendrían que pasar 35 años para que se llevara a cabo la primera elección de cabildo indio y los barrios no estarían organizados bajo una República de Indios sino hasta 1601, un año después que el primer gobernador había sido nombrado.[29]

La ausencia de República de Indios durante el siglo XVI parece sorprendente tomando en cuenta que la primera mitad de ese siglo fue un periodo de ajuste al nuevo orden. Sin embargo, la segunda mitad de la centuria estuvo marcado por la prosperidad y el desarrollo de la ciudad que, ya en el siglo XVII, asumió una posición económica significativa como el centro del mercado regional que conectaba con la región sureste al centro de Nueva España, y como productora de grano y textiles. El desarrollo de la ciudad fue tal que la colocó en clara competencia con la ciudad de México por la preeminencia en el virreinato.[30] ¿Cómo

[26] Julia L. B. Hirschberg, "La fundación de Puebla de los Ángeles, mito y realidad", en *Historia Mexicana*, v. 38, México, El Colegio de México, 1978, p. 185-223.

[27] AAP, *Actas de cabildo*, lib. 5, año 1545, f. 29-30.

[28] Hirschberg, *op. cit.*, p. 189.

[29] *Códice Guadalupano de Gómez de Orozco*, México, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, *Fondo Antiguo*, *Colección Gómez de Orozco*, doc. 184.

[30] Jonathan Israel, *Race, Class, and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, London, Oxford University, 1975, p. 72.

explicar este desarrollo sin haber contado con el establecimiento de un cabildo indio que ayudara en las labores de gobierno de los barrios indios? Tal vez encontremos algunas respuestas en un sistema de autoridad alterna, estrechamente ligada al poder cohesionador de la iglesia del barrio y sus formas de organización social: la fiscalía.

2. *Las fiscalías y cofradías de indios*

La labor de evangelización de los frailes franciscanos representó una tarea titánica dada la magnitud del territorio que debían cubrir y lo limitado de frailes disponibles para tal tarea. Por ello, una vez iniciado el proceso de colonización en el siglo XVI, los frailes franciscanos que tuvieron bajo su cargo la doctrina de los indios requirieron de la ayuda de grupos locales para llevar a cabo su labor evangelizadora y adoctrinamiento. El origen de este método de evangelización tiene sus antecedentes en la tradición heredada por los apóstoles en los primeros años del cristianismo. De esta manera el apóstol San Pablo, por ejemplo, encargaba a los diáconos locales el cuidado espiritual de las recién fundadas iglesias durante su ausencia.[31] Debido a la carencia de religiosos para atender a la numerosa población india, en cada pueblo o barrio los franciscanos eligieron personas capaces e idóneas de acuerdo con la tradición cristiana, quienes tomaron el nombre de tepixque o tequitlahto. Según Luis Reyes García, el dato más antiguo de nombramiento de fiscales fue en 1543, que aparece en un documento en náhuatl donde se nombra como alguacil a Feliciano Tizamitl, designándole atribuciones que más tarde tendrían los fiscales, tales como: tomar presos a los adúlteros, ladronas, a hombres y mujeres que se bañen juntos en el temascal, los que no asistan a misa, los que comen carne en tiempo de vigilia, etcétera.[32]

Estas funciones, aunque relacionadas con el cuidado espiritual al que estaban a cargo, se asemejan a las que ejercía el gobernador indio e incluso los alcaldes mayores. Dicha dualidad en el ejercicio de cargos de distinta procedencia institucional no parece haber sido un problema para los nahuas debido a que, por tradición, el ámbito religioso y secular se fusionaba en las esferas de la alta jerarquía desde la época prehispánica.[33] Por lo tanto, los nobles del altépetl novohispano asumieron funciones relacionadas con la Iglesia, tal y como lo hacían en los

[31] Agradezco al padre Sergio Fuentes, cura del Sagrario de la catedral de Puebla, su comentario al respecto.

[32] Archivo General del Estado de Tlaxcala (en adelante AGET), col. año 1543, caja 1, exp. 12, citado en Reyes García, *Las fiscalías*…, p. 5.

[33] Lockhart, *op. cit.*, p. 206.

templos prehispánicos. De igual manera, parece lógico que un asistente de los frailes o curas realizara también funciones seculares. Todo indica que así fue asumido por los fiscales. No obstante ello, no nos ha sido posible encontrar evidencia que vincule ese antiguo sistema prehispánico con los funcionarios de las fiscalías novohispanas, y menos aún asociarlos con el sistema de cargos que existe en nuestros días, como parece indicar el maestro Luis Reyes García en su definición de fiscalía mencionada en la introducción de este artículo. Lo que es evidente en los documentos consultados no es una relación lineal entre ambos sistemas, sino más bien una capacidad de los indios novohispanos para adaptar ciertas tradiciones ancestrales al nuevo sistema virreinal, a fin de conciliar sus significados dentro de las nuevas realidades.

Sin embargo, para las autoridades españolas, tanto seculares como eclesiásticas, la duplicidad de funciones que originó dicha estrategia india implicaba un serio conflicto de áreas jurisdiccionales en el sistema novohispano. En el año de 1560, a los pocos años de haber establecido la fiscalía, el virrey ordenó al arzobispo de México y a todos los obispos de Nueva España, por medio de una cédula real, que no pusiesen fiscales en pueblos de indios, alegando el daño que causaban. El clero defendió su derecho a designar fiscales aduciendo que eran falsas las acusaciones de los oficiales al servicio de la Corona.[34]

No es de extrañar que esta duplicación de funciones pareciera ser la causa de que, con el tiempo, el nombramiento de fiscales pasara a formar parte de las atribuciones de la República de Indios, al quedar incluido en la elección de su cabildo: "en las eleciones que hacen en los pueblos de gobernadores, alcaldes y oficiales de república y demás ministros, se elige en cada pueblo uno que sea alguacil mayor de la iglesia para que cuide de ella y de la doctrina y de todo lo demás que le pertenece, el qual siendo nombrado por el común de el pueblo…"[35]

Dicha incorporación de la figura de la fiscalía dentro del grupo de funcionarios del cabildo indio no siempre estuvo libre de conflictos. La razón residía en el hecho de que en la elección de estos fiscales como funcionarios del cabildo, pese a estar dentro del ámbito de la iglesia, tenían atribuciones de funcionarios de cabildo, como las que reporta

[34] ..Disposiciones superiores referentes a los fiscales de esta provincia, sus obligaciones y términos en que deben ocurrir a sacar sus nombramientos. AGET, col., año 1643, caja 60, exp. 10, f. 4. Citado en Luis Reyes, *Las fiscalías…*, p. 6.

[35] "Testimonio de la facultad que se confirió por los Excelentísimos Señores virreyes de esta Nueva España a los señores curas y ministros de doctrina para que se nombren fiscales o alguaciles de ella, con lo demás adentro expresado. En once fojas útiles. Año de 1726", Archivo del Cabildo Eclesiástico de la Catedral de Puebla (ACECP), *Libro de papeles varios*, 8, s.f. Pese a lo tardío del documento, el legajo presenta un argumento que atiende a la elección de fiscales desde el siglo XVI.

Luis Reyes para el año de 1662, cuando en un nombramiento de fiscal se especifican entre sus funciones:

> tengáis cuidado de juntar a los naturales para que aprendan la doctrina cristiana […] y saber e inquirir de todos y cualquier pecados públicos como son idolatrías, sacrilegios, hechicerías y de los que se han casado dos veces […] para que denunciéis dellos ante nos, nuestro provisor y cura de dicho partido y los delincuentes sean presos y castigados […] y encargamos al beneficiado, cura o doctrinero que no se sirva de vos ni de los dichos indios en sus haciendas […] y mandamos os hayan y tengan por fiscal y paguen los derechos que os perteneciere según nuestros aranceles[36]

Como podemos apreciar, las funciones del fiscal estaban relacionadas con el celo de la fe y el cuidado de la iglesia, pero al mismo tiempo le conferían atribuciones propias de la justicia secular incluyendo el cobro de aranceles de justicia. La característica de autoridad cívico-religiosa se registra también en documentos de nombramientos de fiscal que se refieren al oficio como "al servicio de ambas majestades".[37] Lo anterior inevitablemente se tradujo en enfrentamientos entre las autoridades de la República de Indios y las eclesiásticas, ya que éstas últimas propugnaban por ser quienes eligieran y tuviera control en la designación del fiscal, argumentando que al ser electos los fiscales por el común de naturales no cumplían con los requerimientos para el cargo. El clero argumentaba que para el auxilio en la labor de doctrina era necesario pasar por la supervisión de los curas y obispos, por lo que pedían "que dicha eleccion de alguasil maior de la doctrina se haga sin intervencion de el comun del pueblo por no ser ofisio de republica que le pertenesca sino que sea a satisfasion de el ministro de cada una de las doctrinas".[38] Como resultado de estas gestiones, en 1656, se mandó publicar un auto por el cual se prohibía que el común de naturales eligiera a los fiscales, y que en su lugar fuese el doctrinero quien nombrara tres candidatos idóneos y de ellos los indios "elijan a uno".[39] Pese a estas ordenanzas, la práctica de designar a los fiscales durante la elección del cabildo indio continuó en vigor en la zona Puebla-Tlaxcala hasta finalizar el régimen colonial.[40]

[36] Archivo de la fiscalía de Santa Inés Zacatelco, exp. 52. Citado en Reyes García, *op. cit.*, p. 3.

[37] AGET, col., año 1643, caja 10, exp. 10, f. 74r. Citado en Reyes García, *op. cit.*, p. 7.

[38] "Testimonio de la facultad…", s.f.

[39] *Ibid*.

[40] El Archivo Municipal de Libres contiene las elecciones de cabildos indios de la Alcaldía Mayor de San Juan de los Llanos desde el siglo XVII hasta finalizar la colonia. En todos ellos se encuentra el cargo de fiscal.

Otros conflictos relacionados con esta dualidad de cargos religiosos y civiles se originaron debido al hecho de que las autoridades seculares (en especial los alcaldes mayores y corregidores) no tenían jurisdicción sobre los fiscales, ya que "se tienen por ministros eclesiásticos, no sujetos a la justicia ordinaria". Pero, por otro lado, los fiscales también ejercían funciones de autoridades civiles "introduciéndose en conocer causas criminales, teniendo cárceles [...] procediendo a dar posesiones, hacer juicios divisorios, otorgamiento de escrituras, testamentos y otros contratos".[41]

Como consecuencia de esta ambivalencia del origen de autoridad y jurisdicción, se produjeron conflictos entre la Iglesia y el Estado, especialmente después de la secularización de las parroquias. Como ejemplo tenemos la real cédula emitida en el año de 1699, por la cual se mandaba que "la elección y dominio de los fiscales de las doctrinas es punto meramente eclesiástico y pertenecer sólo a los curas beneficiados, no pudiendo ni debiendo las justicias seculares intrometerse a dichas elecciones."[42]

Al ser electos como funcionarios de cabildo indio y con jurisdicción en asuntos de la iglesia, la esfera de acción de los fiscales estaba vinculada con el sostenimiento del culto, razón por la cual tuvieron necesidad de organizar actividades para obtener fondos para la compra de ornamentos, esculturas religiosas, imágenes, construir templos, capillas, altares, mandar a realizar retablos, coordinar el pago de servicios y materiales para las fiestas patronales, y garantizar el culto divino. Para este propósito fue necesario establecer mecanismos y estructuras para ingresar y administrar bienes y dinero, lo cual generó complejas formas de organización que incluían administración de faenas de trabajo para el cultivo de las tierras de la iglesia, la compra y venta de bienes, y distribución de trabajo comunitario. Al igual que el cabildo indio, las fiscalías contaban con recursos y propiedades conocidas en la administración pública colonial como "bienes de propios", es decir, propiedades corporativas que se rentaban o bien se administraban para obtener recursos; tal es el caso de las tierras de cultivo cuyo trabajo era repartido entre la comunidad y sus productos usados para el servicio del templo.

Estas actividades proporcionaron a los fiscales una autonomía respecto al resto del cabildo indio, ya que la ambivalencia de su gestión permitió que sus recursos no fueran fiscalizados ni por la Corona ni por

[41] "Acusación que el gobernador de esta ciudad hace a los curas por hacer estos negocios civiles", AGET, col., año 1726, caja 62, exp. 7. Citado en Reyes García, *op. cit.*, p. 7.

[42] "Testimonio de la facultad...", *op. cit.*, s/f.

el clero. La supervisión era llevada a cabo por el mismo pueblo indio a quienes servían:

> En el año de setecientos dieciocho sembramos la tierra, compramos trigo y salió [produjo] el trigo veinticinco cargas. El precio de cada carga fue de seis pesos y cuatro reales, lo que con todo hace ciento sesenta y dos pesos y cuatro reales cuando se vendió delante de los testigos Juan Bentura, Juan Miguel, Melchor Santiago y toda la gente del pueblo […] Ese dinero todo se llevó al vendedor de la tierra Salvador de la Vega. Nada conmigo se quedó. Toda la gente del pueblo lo vimos, con que se hace [ha] de pagar […] Luego en el año de mil setecientos diecinueve otra vez sembramos trigo en la tierra […] Sólo luego que se vendió el dinero luego se dio al castellano Salvador de la Vega, Juan Antonio con todos los [dueños] del pueblo. No en nosotros se quedó ni un medio.[43]

La administración de recursos no se reducía a producir el dinero para los gastos del pueblo y la iglesia, sino a coordinar los pagos y trabajos rindiendo cuentas al pueblo de lo gastado. El detalle de las cuentas no tiene precedente, ya que ni las cuentas de comunidad reportadas por los gobernadores indios tuvieron ese grado de precisión en cuanto al ingreso y el ejercicio de los recursos comunitarios:

> Ya aquí comenzaron los trabajos en nuestra iglesia. Trabajó el albañil cincuenta días, se gana quince pesos. Luego cuatro pesos se hizo prestar. Luego otro maestro, trabajó Juan Bentura cuarenta y dos días, ganó cada día dos reales y medio, con todo ganó doce pesos […] Luego trabajaron los canteros sesenta días, cada día ganaron dos reales […] Luego yo les devuelvo a la gente de Santa María Iztulco dieciocho pesos y cuatro reales. En presencia de todos, bien saben cómo se trabajó el dinero. Ya aquí acaban los ciento siete pesos. Delante de los testigos Juan Bentura, Juan Antonio y yo, escribano. Lo doy por verdad. Me lo hago firmar Juan de Santiago.[44]

Sin embargo los recursos no se limitaban a la administración de recursos para el templo y el culto divino; también se usaban como una forma de reserva económica destinada a sufragar gastos en momentos de gran necesidad para el pueblo:

> En el año de mil setecientos treinta y uno sembramos trigo, agarramos trece cargas, se vendió cada carga en nueve pesos y dos reales. Este

[43] *Memoria de los fiscales de Santiago Tepeticpac, Tlaxcala*, traducción y paleografía, Guillermo Goñi y Guadalupe Niembro. Agradezco a Guillermo Goñi haberme facilitado su trabajo.
[44] *Ibid*.

> dinero hicimos aparecer a todos nosotros los que somos del pueblo. Cuando en el Convento de San Francisco se les cerró el trabajo que hicieron en Telpiloyan, entonces faltaba. Me lo pidieron todos los del pueblo, el dinero, con que se ayudará a que hagan y porque lo aparecerán entre todos les di diecinueve pesos.[45]

Igualmente el fiscal estaba encargado de gestionar ante las autoridades virreinales asuntos relacionados con el pueblo:

> Luego cuando se sacó cédula en el Cabildo se dio diez pesos, la cédula mencionada con que nos ayudamos nosotros la gente del pueblo. Luego tres pesos y cuatro reales con que se sacó el poder que se le envió al apoderado en México, luego salieron los autos en Tlaxcala.[46]

Sin embargo, las funciones de fiscales no se reducían a administradores y prestadores de servicios a la comunidad. La fiscalía era un cargo con una enorme carga simbólica de poder, el fiscal era la más alta autoridad de la iglesia y el principal interlocutor entre el cura y la feligresía.[47] En ausencia del gobernador, el fiscal tenía autoridad para actuar en representación de la comunidad, incluso en una jerarquía más alta que la de los mismos alcaldes. Así sucedió en el año de 1701, cuando se ordenó realizar una composición de tierras en el pueblo de San Baltasar, cercano a la Ciudad de los Ángeles, a petición de doña María de Aguayo. En la citación para la vista de ojos, el escribano Miguel Zerón Zapata notificó la citación a "Juan Esteban, fiscal y demás oficiales de república de dicho pueblo de San Baltasar".[48]

Asimismo, el fiscal podía ocupar lugar en el cabildo indio cuando se constituía en juzgado, en cuyo caso firmaba las sentencias junto con el gobernador; en otras ocasiones actuaba como notario.[49] Sin embargo, a diferencia del gobernador indio, el fiscal no rendía cuentas al alcalde mayor ni de su gestión ni de su administración.

A diferencia de las fiscalías, las primeras cofradías indias se fundaron en la zona poblano tlaxcalteca hacia finales del siglo XVI.[50] Las cofradías fueron instituciones corporativas de ayuda mutua bajo la devoción

[45] *Ibid*.

[46] *Ibid*.

[47] Lockhart, *op. cit.*, p. 210.

[48] AAP, expedientes, t. 1, f. 289v.

[49] Lidia E. Gómez, "Corpus documental de los títulos de propiedad del Rancho de Santa Catarina Mártir 1704-1752", en Rosalva Loreto López, *Santa Catarina Mártir, entre ciénegas y magueyales, 1704-2005*, Puebla, Fundación Universidad de las Américas, 2006.

[50] El trabajo que actualmente realiza Adabi de México en la organización de archivos parroquiales nos muestra la existencia en el siglo XVI de cofradías en Acatzingo, San Francisco Iztacamaxtitlán y Teziuhtlan, por citar unos ejemplos.

a una imagen religiosa.[51] Estas instituciones requerían un permiso del clero y eran supervisadas en su desarrollo y actividades. Su función quedó restringida al ámbito religioso y de seguridad social (asistencia en caso de enfermedad o muerte, orfandad, etcétera), y su estructura vinculada a los preceptos dictados por las autoridades eclesiásticas. Es decir, los mayordomos y cofrades no tenían jurisdicción ni autoridad para tratar asuntos seculares. Todo lo contrario, hacia finales del siglo XVIII las reformas borbónicas establecieron sistemas de control fiscal sobre los bienes de las cofradías. Pese a que algunas cofradías indias mantuvieron sus registros en náhuatl, en general la estructura interna de cargos correspondió a la forma de organización y normas de funcionamiento de las cofradías de españoles. Chance y Taylor nos muestran un balance de lo que fueron las cofradías en Jalisco y Oaxaca que no se diferencia mucho de lo ocurrido en la región Puebla-Tlaxcala.[52]

En el caso de las cofradías de indios, los estatutos incluían apartados sobre la colecta de las aportaciones de los cofrades, la fecha de elección del nuevo mayordomo, las obligaciones de los cofrades, etcétera. Para tener licencia de fundar una cofradía se requería del permiso del obispo. Los cofrades indios lograron que se les otorgaran licencias para fundar cofradías que les permitieran salir en procesiones de manera independiente a los españoles. El sistema de cofradías también administraba recursos propios, por lo que fue una pieza clave en la formación de grupos económicos poderosos y en la creación de redes de vínculos de influencia con los círculos de poder. Sin embargo, su rango de acción no tenía incidencia directa en las acciones de gobierno dentro de los pueblos indios.

La diferencia entre las fiscalías y las cofradías queda también evidenciada en los repositorios que guardan sus memorias. Mientras los archivos parroquiales, o en su defecto diocesanos, bajo la jurisdicción eclesiástica, resguardan la memoria de las cofradías indias, los archivos de fiscales son hasta la fecha independientes de cura o autoridad eclesiástica o civil alguna. Pese a estar situados los archivos en las inmediaciones del templo, las decisiones sobre los repositorios de las fiscalías corresponden única y exclusivamente a los fiscales o *tiachcas*. Los archivos de fiscales constituyen una memoria histórica sobre la cual se sustenta la identidad y cohesión grupal, legitimando con ello un proyecto histórico propio. Por ello recurren a esos archivos para probar su antigüedad y prestigio, lo cual han usado en diversos argumentos

[51] Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azacapotzalco, 1989, p. 29.

[52] John K. Chance y William B. Taylor, *op. cit*.

jurídicos para pelear por tierras, aguas o derecho a constituirse en jurisdicciones separadas e independientes.[53] Los documentos antiguos se encuentran generalmente escritos en náhuatl, mientras que los más modernos en español. Entre los documentos de sus repositorios que nos hablan de la complejidad de este sistema se encuentran: testamentos, títulos de compra y administración de tierras, señalamiento de mojoneras, conflictos civiles al interior de la comunidad y con otros pueblos, correspondencia, códices y anales, inventarios de templos, memorias de la gestión de los fiscales, padrones de visita de fiscales, documentos religiosos y de música sacra.[54]

Lo anterior nos indica que las fiscalías eran espacios de poder político y económico paralelos al poder del propio cabildo indio del cual formaban parte. A diferencia de las cofradías, la fiscalía constituía un cargo de poder que no estaba sujeto, al menos parcialmente, a la fiscalización del poder secular ni eclesiástico novohispano. Sin embargo, la jurisdicción de los fiscales se reducía a los límites del territorio de su feligresía, ya fuera barrio o pueblo. De hecho, sólo hemos encontrado evidencia de la existencia de fiscalías en las iglesias principales de los pueblos, mientras que en los barrios el máximo cargo que se ha encontrado en documentos es el de mayordomos, asociados éstos a la devoción de la imagen principal a quien estaba dedicada la iglesia y que, generalmente, dieron origen al nombre del barrio. Es curioso notar que este mismo fenómeno se repite hasta el día de hoy.

3. Los fiscales de la Ciudad de los Ángeles, siglo XVII

La memoria de la fiscalía india correspondiente al barrio franciscano de la Ciudad de los Ángeles se encuentra registrada en unos *Anales de fiscales*. El documento 377 de la Biblioteca Nacional de Francia es uno de los documentos que corresponden a los archivos de fiscalías de los indios angelopolitanos, que tenían una capilla en la parroquia de San José. El barrio de San José no era un barrio indio, sin embargo, con la secularización de las parroquias realizada por el obispo Juan de Palafox y Mendoza, la cura de almas de los indios del barrio de San Francisco pasó de manos franciscanas a la parroquia de San José. Luego entonces estos Anales corresponden a los indios del barrio de San Francisco.

[53] Un ejemplo de ello es el actual conflicto por agua de Santa María Acuexcomac, en Cholula, Puebla, donde se ha recurrido a un antiguo códice resguardado por los fiscales para documentar la abundancia de agua en el pasado.

[54] Reyes García, *op. cit.*, p. 9.

Se trata de un documento escrito totalmente en náhuatl, que narra los hechos ocurridos entre 1638 y 1677. Interviene en el documento una sola mano, y se identifican los nombres del fiscal en turno como autoridad que suscribe los registros. Por ejemplo, en la entrada del año de 1641 se menciona el nombre de Juan Marcos como fiscal. Una de las características del documento es que relata aquellos hechos de fiestas religiosas, como también lo hacen otros anales indios de la Ciudad de los Ángeles, los *Anales de San Juan del Río*,[55] que corresponden al cabildo indio del barrio tlaxcalteca de la Ciudad de los Ángeles durante el siglo XVII. Ambos anales nos permiten analizar las diferencias en funciones entre los cargos de gobernador y fiscal.

Por ejemplo, la descripción de funciones correspondientes a las fiscalías nos permite observar el vínculo con las responsabilidades asociadas al culto divino, como la registrada en la entrada del año 1656:

> *omocalaquic Jesus n[azaren]o yei tonali mani metztli de abril ypan omochicauhtzinoc toteopixcatzin S[eño]r Li[cencia]do domingo montiel quimoteoChihuili S[eñor] D[on] Fran[cis]co del castillo milan ypan domingo 3 de abril ymixpan tequihuaque : tiniente Ju[an] Andres fiscal Ju[an] Lorenço, alguatzil mayor p[edr]p bi[eg]o, alguatzil menor Bar[tolo]me bi[eg]o, miguel de la Cruz es[criba]no.*
>
> Entró Jesús Nazareno a los tres días del mes de abril, sobre esto se esforzó nuestro sacerdote señor licenciado Domingo Montiel; lo bendijo el señor don Francisco del Castillo Milán el domingo 3 de abril, en tiempos de los tequihuaque teniente Juan Andrés, fiscal Juan Lorenzo, alguacil mayor Pedro Diego, alguacil menor Bartolomé Diego, escribano Miguel de la Cruz.

Esta entrada registra a los funcionarios de la fiscalía actuando como autoridades religiosas indias. La bendición de una imagen como la de Jesús Nazareno, de la cual se sabe muy poco sobre su autoría, implica el involucramiento tanto de dinero como de organización del fiscal indio. La mención a los tequihuaques como personas encargadas de organizar y distribuir las cargas de trabajo, asociado este hecho a la bendición de una imagen religiosa, hace suponer que la imagen fue costeada con trabajo y contribuciones indias. Años más tarde se haría una tradición en la ciudad, hasta el día de hoy, sacar en procesión la imagen de Jesús Nazareno durante la Semana Santa, lo cual concuerda con la fecha del registro. La imagen salía en procesión acompañada del cabildo eclesiástico tres días antes de la conmemoración de la Transfiguración de

[55] Lidia E. Gómez *et. al.*, *Los Anales de San Juan del Río*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-CONACULTA, 2000.

Cristo. Asimismo, se crearía una cofradía para cuidar de la imagen y sacarla en procesión durante el Viernes Santo.[56]

Los *Anales* nos permiten también observar la doble función de los fiscales como autoridades cívico-religiosas:

> Siudad de los Ang[ele]s ypan Lunes 15 de Julio ypan xihuitl de mill s[eiscien]tos y cinC[uen]ta, y hocho a[ño]s omopopouh yn tianquizco de la siudad de los Ang[ele]s yhuan otlan ypan domingo 6 de o[c]t[ubr]e, yehuatzin alcalde mayor D[on], fhelipe moran de la çerna, yhuan alcalde hordinario bi[eg]o de Barios, yhuan gober[nad]or d[on] Blas de g[alici]a, yhuan S[an] Pablo alcalde Ju[an] Agustin,S[an]t fran[cis]co alcalde Ju[an] maTheo, S[an]tiago alcalde Joseph çepeda, miguel de la Cruz es[criba]no de cabildo.
>
> El lunes 15 de julio del año de mil seiscientos y cincuenta y ocho años se limpió el mercado de la ciudad de los Ángeles y se terminó el domingo 6 de octubre; el alcalde mayor don Felipe Morán de la Cerna y el alcalde ordinario Diego de Barrios y el gobernador don Blas de Galicia, el alcalde de San Pablo Juan Agustín, el alcalde de San Francisco Juan Mateo y el alcalde de Santiago José Cepeda, escribano de cabildo Miguel de la Cruz.

La cita de las autoridades españoles e indias es abundante en esta entrada: el alcalde mayor como representante de los intereses de la Corona y responsable de los asuntos de los indios de los barrios; el alcalde ordinario como representante de los intereses de la ciudad y responsable de los arreglos de la plaza; el gobernador indio, autoridad máxima dentro de los pueblos indios de la ciudad; y los alcaldes que representaban a cada uno de los tres barrios que comprendían la República de Indios en la ciudad. El registro nos indica la autoridad de los fiscales para presenciar, dar fe, o bien verificar una función de la República de Indios de la ciudad. Es decir, son testimonios de la función de autoridad secular de los fiscales y su sitio dentro del entramado de autoridades indias.

Si bien estos registros corresponden ya a la segunda mitad del siglo XVII, la participación de fiscales dentro de los cargos de cabildo indio en la primera mitad de dicho siglo está bien documentada. El 30 de julio de 1627 se presentó una petición ante el cabildo español, por los principales del barrio de Santiago, de una merced de tierras en la que se mencionan a "Antón Garcia, alcalde y Martín Pérez, fiscal, Simón Pérez, regidor, indios naturales de esta ciudad del barrio del Señor Santiago, por nos y por los demás naturales del dicho barrio…"[57]

[56] Echeverría y Veytia, *op. cit.*, p. 212.
[57] AAP, *Suplemento de Actas de Cabildo*, t. 2, f. 187.

Otra evidencia de que los fiscales formaban parte del cabildo indio se encuentra en la entrada del año de 1662, cuando al finalizar se registra: "En este año salí del cabildo. Miguel de la Cruz, escribano de tributos de su majestad".

Una vez que hemos señalado la función cívico-religiosa de los fiscales registrada en los *Anales*, podemos analizar su función como enlaces del entramado social y promotores de alianzas con los grupos españoles que conformaban la sociedad angelopolitana, a través de su responsabilidad como autoridades de la iglesia india. En la entrada del año de 1660, los *Anales* registran que el 20 de febrero se concluyeron los trabajos del templo del convento de Santa Inés, y nos hacen una relación sobre los diferentes oficiales que participaron. Relata asimismo, en la misma entrada, que el 26 de febrero se bendijo el templo y para eso menciona a los mayordomos de las cofradías que asistieron y posiblemente colaboraron para la organización de dicho acontecimiento: "eran mayordomos de Jesús Nazareno Juan Martín, Juan de la Cruz, mayordomo pasado de Santa Inés, los dos hicieron el templo [colaboraron] de Santa Inés, era mayordomo Juan Pascual". Para finalizar enlista nuevamente a los funcionarios de la fiscalía. Lo que esta entrada nos dice es que ya para el año de 1660 existe una relación entre las cofradías indias y el sistema de fiscalías. Para comenzar podemos apreciar que la mayordomía de la imagen del señor Jesús Nazareno ya se adscribe a través de una cofradía que sería con el tiempo una de las más importantes de la ciudad. La importancia de la imagen reside en que, al igual que la del señor San José, gozarán de gran devoción por lo cual saldría durante todo el siglo XVII y XVIII en procesión. La cofradía de Jesús Nazareno ahora comparte tanto costos como devociones con la de Santa Inés, una devoción de cofradía española a la que se veneraba en la parte céntrica de la ciudad. Esta alianza a través de las devociones creaba círculos de poder eficientes en momentos de definición política.

Los *Anales* hacen una detallada descripción de las responsabilidades que tenían los fiscales como autoridades indias, por ejemplo en la organización y participación en las fiestas tanto seculares como religiosas a las que contribuían: rogaciones, procesiones, entradas de virreyes y obispos, etcétera. Nos relata lo ocurrido en el año de 1664, cuando el gobernador Blas Galicia tocó el caracol y salieron todos los principales indios en desfile con el estandarte real junto con Malintzin y todos los gobernadores, alcaldes y regidores anteriores. Esta escena fue común en las grandes festividades realizadas en la Ciudad de los Ángeles, en las cuales una imagen de Malintzin acompañaba al contingente de la República de Indios durante desfiles y procesiones, como parte del escenario teatral que reproducía la guerra de conquista. Durante este tipo

de acontecimientos se escenificaba una batalla entre moros y cristianos, en la que en lugar de moros los indios principales representaban a los chichimecas, quienes eran derrotados por el ejército español (aunque menor en número) al convertirse a la fe cristiana. Ambos escenarios nos refieren a la participación india como aliados de los españoles durante la conquista y evocan la reafirmación simbólica de vasallaje como muestra de lealtad india a la Corona española. Lamentablemente dichas muestras de arte efímero sólo nos han sido legadas mediante escuetas descripciones, como las aquí descritas.[58]

También, una de las responsabilidades de los fiscales era la de proveer de ayuda espiritual a los indios de su iglesia y garantizar que los acontecimientos de la comunidad proporcionaran el debido respeto a las jerarquías indias. En otras palabras, el fiscal era quien tenía a su cargo la responsabilidad de garantizar que las jerarquías sociales se respetaran. Esto era posible debido a que el fiscal estaba encargado de proveer los servicios religiosos a los feligreses indios. Uno de los momentos donde se ponía especial énfasis en asegurar darle a cada individuo de la comunidad el respeto que su prestigio social indicaba eran las honras fúnebres que se llevaban a cabo cuando moría un principal. Tal es el caso de la muerte de Juan Alonso de Molina, maestro de doctrina de la capilla de San José, ocurrida en 1667. También es el caso del registro de nacimientos y bautizos importantes, como el nacimiento del hijo del fiscal, acaecido en la madrugada de 1665.

La función principal del fiscal era la de doctrinero, es decir, era el encargado de proporcionar educación religiosa a los indios, de velar porque se cumplieran los preceptos cristianos. El fiscal era un indio de enorme prestigio en la comunidad, responsable de establecer las redes de relaciones con otros grupos de la ciudad a través de intercambio de favores y también de alianzas establecidas por medio de las devociones. El fiscal era el encargado de servir de intermediario entre el sacerdote y los feligreses, el encargado del honor y prestigio de la comunidad, ya que a su cuidado quedaba confiado el lustre de la iglesia, su ornato y las fiestas devocionales. Asimismo, al fiscal le correspondía administrar los recursos económicos y también organizar el trabajo comunitario para obtenerlos.

Un aspecto por demás interesante de estos registros es que nos revelan la capacidad de decisión que tenían los fiscales para asuntos trascendentales para las comunidades. Tal es el caso de la secularización de las parroquias que en la Ciudad de los Ángeles no parece haber

[58] En mi tesis de doctorado se amplía el análisis de estas escenas con algunos datos de archivo y narraciones de hechos similares registrados por autoridades eclesiásticas.

tenido un gran impacto entre los indios de los barrios. Por ejemplo, en la entrada del año de 1670, se registra la llegada de un hombre anciano tlaxcalteca que venía predicando una profecía sobre el regreso de los franciscanos para retomar la cura de almas de los indios. Según el relato, los frailes tomarían las doctrinas por cincuenta y cinco años y luego se terminaría el mundo. En esta imagen apocalíptica se presagiaban grandes calamidades: "habrá pleitos, el maestro [de doctrina] sólo ganará un medio real, los tlaquehuales sólo pedirán su comida, ocurrirán fuertes vientos, las siembras se anegarán, cuervos será el nombre de los clérigos y ocurrirán muchas cosas". Este relato nos refiere a la cura de almas de los indios de la Ciudad de los Ángeles, que con la secularización de las parroquias ahora estaban bajo el cuidado de los curas seculares. No obstante esta entrada, en la siguiente nos relata que en el mismo año se realizó la promulgación de una cédula real por la cual se ordenaba que los macehuales ya no trabajaran más para los "clérigos, ni para los sacerdotes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín, ni para los alcaldes mayores y gobernadores". Quizás este par de registros nos ilustren mejor por qué no hay evidencia en los archivos (al menos hasta ahora) de molestia en los grupos indios por haber sido cambiada su cura de almas. [59]

Conclusiones

Los barrios indios de la Ciudad de los Ángeles no contaron con una forma de gobierno establecida en República de Indios durante el siglo XVI. Esta particular circunstancia favoreció el uso del símbolo de la iglesia como referente de identidad alrededor del cual se generaron los espacios de poder locales. Dentro de esos espacios de poder, la fiscalía se constituyó como una institución cívico-religiosa que, para finales del siglo XVII, tenía un sistema de organización ya bien definido y un reconocimiento de autoridad presente tanto en el cabildo indio como en su calidad de autoridad de la iglesia. Su relación con las cofradías nos indica que pese a ser ambas instituciones de carácter devocional, la fiscalía tuvo mayor presencia de autoridad y autonomía. La fiscalía era un cargo de poder que se obtenía mediante elección junto con el cabildo indio, lo cual le confería un reconocimiento ante todos los demás barrios indios de la ciudad.

[59] Hay procesos judiciales que nos indican conflictos en asuntos concretos de servicio personal, o problemas con las procesiones y "colaboraciones", pero no tenían como objetivo regresar a la cura de almas de los franciscanos.

A manera de última reflexión quisiera retomar la idea con la cual inicia este artículo, el debate académico en torno al proceso de adopción y adaptación de los valores culturales cristianos y españoles a la herencia nahua. Las fiscalías nos muestran un espacio privilegiado para el análisis de este proceso, la dimensión micro de un proceso macro que ilumina nuestro conocimiento sobre un encuentro complejo de negociaciones por espacios de poder, y devela los intrincados vericuetos del enfrentamiento entre maneras distintas de entender la realidad. La fiscalía fungió como espacio de construcción de redes sociales, tanto hacia fuera como hacia dentro de las comunidades. También fue el espacio privilegiado para la afirmación y negociación de alianzas, establecidas mediante visitas de imágenes religiosas a las fiestas patronales de otros grupos o comunidades, lo cual es un elemento primordial en la construcción de identidades.

LOS INDIOS Y LA REBELIÓN DE 1624 EN LA CIUDAD DE MÉXICO

GIBRAN I. I. BAUTISTA Y LUGO
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

El 15 de enero de 1624 una rebelión multitudinaria derrocó al virrey de Nueva España. El desafortunado paso de Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, marqués de Gelves, por el gobierno del virreinato más grande del Imperio español fue interrumpido por un movimiento popular de la capital en el que participaron mayoritariamente indios. Desde las primeras horas de la mañana de aquel día hasta entrada la noche, diversos contingentes rebeldes conformados por jóvenes, clérigos, negros, mulatos, mestizos y, sobre todo, indios, atacaron el palacio virreinal y las casas de algunos funcionarios con piedras y fuego, quemaron la puerta principal, liberaron los presos de la cárcel de corte y destruyeron los recintos del virrey, quien salvó su vida disfrazado y ayudado por algunos franciscanos. La rebelión se produjo en el contexto de los conflictos entre el virrey y distintos grupos de poder encabezados por el arzobispo, Juan Pérez de la Serna, la Audiencia, encabezada por el licenciado Pedro de Vergara Gaviria, y el cabildo de la ciudad.[1]

A pesar de los estudios sobre el tema, la rebelión ha quedado relegada a un segundo plano frente al conflicto de elites. Quizás esto se deba a

[1] Sin duda, el estudio más profundo y difundido sobre el tumulto de 1624 fue publicado por Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, [1975] 1980, 309 p. Véanse además Rosa Feijoo, "El tumulto de 1624", en *Historia Mexicana*, n. 53, v. XIV, julio-septiembre de 1964, México, El Colegio de México, p. 42-70; Chester L. Guthrie, *Riots in Seventeenth-Century Mexico City. A Study in Social History with Special Emphasis upon the Lower Classes* (tesis doctoral), Brekeley, Universidad de California, 1937; Richard Boyer, "Absolutism vs. Corporatism in New Spain: the administration of the marques of Gelves, 1621-1624", en *The International History Review*, v. 4, Burnaby, Simon Fraser University, n. IV, 1982; Noel James Stowe, *The tumulto of 1624: turmoil at Mexico City* (tesis doctoral), Faculty of the Graduate School, University of Southern California 1970, 406 p.; y Verónica Zárate Toscano, "Conflictos de 1624 y 1808 en Nueva España", en *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas v. 53, n. 2, 1996, p. 35-50.

la visión que se construyó sobre los alzados desde las primeras crónicas escritas en el siglo XVII y que permeó en las interpretaciones contemporáneas.[2] Sin embargo, el llamado tumulto de 1624 ofrece perspectivas privilegiadas para estudiar la vida social y política de los pobladores de la ciudad colonial: como la de los indios urbanos y la visión que distintos miembros de los grupos gobernantes tenían de ellos.

En esta exposición doy cuenta de los aspectos principales de la relación entre los indios y los grupos de poder, tomando en consideración los datos sobre las reformas impulsadas por el virrey Gelves relativas a los indios, los servicios personales y trabajos dirigidos a la ciudad y el palacio, así como algunos aspectos de la relación con el arzobispado. Por otra parte, formulo un esbozo general de la identidad de los indios que participaron en la rebelión del 15 de enero de 1624 contra el virrey y sus funcionarios más cercanos, resaltando los aspectos relacionados con la ciudad. También presento datos sobre la lógica de las acciones rebeldes en el entorno urbano.

Los indios y la administración del virrey Gelves

Entre las medidas reformadoras impuestas por el enviado del conde-duque de Olivares,[3] algunas estuvieron relacionadas con la vida de los indios. La ordenanza general más conocida por la historiografía fue emitida por Gelves el 13 de enero de 1622, a través del Juzgado General de Indios, que prohibía a los clérigos beneficiados con una parroquia y a los frailes doctrineros, intervenir en los asuntos de gobierno y justicia de los cabildos indígenas.[4]

Otras reformas afectaron específicamente las condiciones de vida de los indios de la ciudad, habitantes de los barrios de San Juan y Santiago, y de quienes pertenecían a comunidades cercanas, que mantenían relaciones con la ciudad a través del trabajo o del comercio de granos

[2] Una parte de los resultados que presento aquí aparecieron en el tercer capítulo de la tesis de licenciatura. Las principales fuentes que utilicé fueron las relaciones escritas en el siglo XVII por miembros de los distintos grupos de poder, quienes por entonces se encontraban enfrentados. En la tesis de licenciatura propongo una reinterpretación de la rebelión de 1624 con base en las primeras crónicas que se escribieron, *1624: Historia de una rebelión olvidada* (tesis de licenciatura), México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, 207 p.

[3] Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, marqués de Gelves, fue el representante para Nueva España de la reforma administrativa formulada por el conde-duque de Olivares en los comienzos del gobierno de Felipe IV. Véase, John H. Elliott, *El conde-duque de Olivares, el político en una época de decadencia*, trad. castellana, Barcelona, Crítica, 1990, p. 136 y 166.

[4] Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Indios*, v. 9, exp. 341.

controlado, como solución al problema del abasto de la ciudad. Algunos de esos indios fueron, por ejemplo, los migrantes y extravagantes de Chalco que Tomás Jalpa estudia en este mismo volumen.

Muchas fueron las reformas que Gelves se propuso introducir, la mayoría de ellas orientadas a combatir la corrupción de los funcionarios reales para llevar mayores recursos financieros a la Corona. Sin embargo, otras se orientaron a resolver los problemas que encontró en México, algunos heredados por los conflictos de la administración anterior con el arzobispo y la Audiencia, otros por la dinámica económica y poblacional que un siglo de colonización había producido. [5]

El informe sobre el estado en que Gelves encontró la administración novohispana, escrito por él mismo en 1626, menciona tres reformas relacionadas con los indios de la ciudad: la primera, encaminada a reabastecer la ciudad de maíz, bajar el precio que por entonces estaba en 48 reales por fanega y acabar con los intermediarios; la segunda, relativa a la suspensión de la obra del desagüe; y, la última, encaminada a conservar a los regulares, principalmente a los de San Francisco, en el control de las parroquias de naturales.[6]

Entre finales de 1621 y principios de 1622, Gelves intentó resolver la carestía de bastimentos de la ciudad con la reorientación de la producción a la alhóndiga y el pósito. En el plazo inmediato, la medida resultó en la desarticulación de la red de comercio y mediación entre la ciudad y los pueblos, cabeceras y sujetos de indios. Aunque los partidarios del virrey vieron en esta reforma la protección de los indios de los pueblos circundantes frente a las prácticas de los regatones.[7]

Al año siguiente, otra medida de carácter local impactó sobre la organización del trabajo indígena. El virrey informó a la Corona, en carta de diciembre de 1623, la suspensión de la obra del desagüe, dirigida entonces por Enrico Martínez. La obra empleaba mano de obra del repartimiento indígena así como contratación individual, que favorecía el pago del tributo en moneda. Según el informe, la

[5] Dos estudios sobre las reformas de Gelves y el tumulto en Feijoo, *op. cit.*; Boyer, *op. cit.*

[6] "Informe del estado en que el marqués de Gelves halló los reinos de la Nueva España, y relación de lo sucedido en el tiempo que la gobernó y del tumulto y lo demás hasta que volvió a España", en *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria, México*, Lewis Hanke (ed.), v. 3, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1977.

[7] Véase Antonio de Brambila y Arriaga, "Relación en favor del Marqués de Gelves, virrey que fue de esta Nueva España, cerca del tumulto que hubo en esta ciudad de México el 15 de Enero de 1624", en "Documentos relativos al tumulto de 1624 colectados por don Mariano Fernández de Echeverría y Veitya", en *Documentos para la historia de México*, México, Imprenta de F. Escalante, 1855, v. 3, p. 213-290, doc. XXVI (segunda serie).

construcción del desagüe "hasta entonces costaba 1 140 000 pesos y las vidas de 50 000 indios".[8]

Otro aspecto en que Gelves intervino en la vida de los indios de la ciudad fue la administración de las doctrinas. El parágrafo 27 del informe del virrey fija su posición a favor de los frailes en el conflicto por la administración de las parroquias de indios con los seculares, quienes tenían en el arzobispo Pérez de la Serna a su principal promotor. El tema se convirtió en uno de los principales aspectos de la hostilidad que fue creciendo entre el arzobispado y los jesuitas contra la administración gelvista. Sin embargo, los defensores de Gelves han presentado esta medida como un alivio para los indios.

Frente a las reformas del virrey estaban las prácticas cotidianas que vinculaban a los indios con el palacio y con distintos trabajos propios de la ciudad. Una de las relaciones sobre la rebelión da cuenta de la situación de los indios que abastecían el palacio durante la administración de Gelves:

> no se contentavan en palacio con las ventas de los oficios y granjerías de maís y sacate, leña, guebos, gallinas, pollos, pescado blanco, sino que todos estos géneros los pedían en tanta cantidad que, con lo procedido de ellos, el mayordomo sustentava todo palacio, sin que para ello el virrey diera un pesso.[9]

Gibson considera que estas actividades correspondían a un tipo de repartimiento del trabajo indígena que se daba en especie.[10]

Durante el periodo en que se produjo la rebelión antigelvista, el repartimiento del trabajo indio se vio impactado por el máximo descenso de la población natural, provocado por las epidemias y la sobreexplotación en conjunto.[11]

Entre la reforma del repartimiento laboral de 1609 y su prohibición en 1632, el trabajo indígena en la ciudad de México estuvo organizado

[8] *Informe del estado en que el marqués de Gelves halló los reinos de la Nueva España*, p.115. Véase Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967, p. 241. También Louisa S. Hoberman, "City Planning in Spanish Colonial Government: the Response of Mexico City to the Problem of Floods: 1607-1637" (tesis de doctorado), University of Columbia, 1972; y Martín Alberto Rodríguez Vivas, "Los trabajadores indígenas del desagüe novohispano durante la dirección de Enrico Martínez 1607-1632" (tesis de licenciatura), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

[9] *Relación del principio y causa del alvoroto que hubo en la ciudad de Mexico. Lunes quince de henero Año de 1624*, en *Tumultos de México*, Biblioteca Bancroft, MM. 236, doc. 9, f. 178v.

[10] Gibson, *op. cit.*, p. 235.

[11] Carlos Sempat Assadourian, "La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial", en *Historia Mexicana*, v. 151, México, El Colegio de México, 1988, p. 419-453.

principalmente en tres sectores: el agrícola, que era rotativo entre los repartimientos de Chalco, Tacuba y Texcoco; el de obras públicas, como el desagüe de la ciudad (aunque Gelves lo suspendió), la construcción de la catedral y la reparación de calzadas, cuya mano de obra se extraía de los repartimientos de México, Tacubaya y Xochimilco; y los servicios de abasto, también proporcionados por los repartimientos de Tacubaya y los sujetos de Xochimilco.[12]

Como explica Gibson, durante este periodo el repartimiento agrícola decayó frente al crecimiento de las haciendas que contrataban de forma individual a los peones y se enfocó en los trabajos públicos, sobretodo el desagüe.[13]

Es preciso distinguir entre el abasto a palacio, ya fuese en su forma de repartimiento o en su forma de comercio controlado y el repartimiento de trabajo organizado por los jueces repartidores y el cabildo de la ciudad. Así, por ejemplo, la mayoría de los tributarios de Xochimilco realizaban labores de repartimiento controlados por las autoridades de Tlaltelolco.

En 1619, se presentó, ante el Juzgado General de Indios, un informe sobre el estado del servicio que los indios de la ciudad de Xochimilco y sus pueblos sujetos estaban obligados a dar al repartimiento de las parcialidades de México.[14] Xochimilco contaba entonces con 4 mil 248 tributarios, de los cuales 2 mil 160 más un medio tributario, quizás una viuda, correspondían a los barrios y la parcialidad de la Laguna[15]; los tributarios restantes, 2067$^{1/2}$, le correspondían a lo que llamaban entonces la parte de tierra firme, muy probablemente, los pueblos sujetos que estaban en las partes altas. El pueblo de la Milpa (actual Villa Milpa Alta), aunque era sujeto de Xochimilco, se contaba aparte, con 1712$^{1/2}$ tributarios.

El repartimiento de trabajo de los xochimilcas que se dirigía a ciudad de México era extraído, sobre todo, de las partes de tierra firme y del pueblo sujeto de la Milpa; ambas, se veían obligadas a entregar, cada una, el 4% del total de tributarios cada semana. Los indios de la Milpa debían acudir al repartimiento de Santiago Tlaltelolco.[16]

Sin embargo, entre abril de 1620 y mayo de1622, el Juzgado de Indios permitió a las autoridades de la Milpa conservar 11 indios de repartimiento para reparar las cañerías que dotaban de agua el pueblo.

[12] Gibson, *op. cit.*, p. 240 y ss., véase el mapa en p. 234 también de Gibson.

[13] Louisa Schell Hoberman, *op. cit*. Véase también Rodríguez Vivas, *op. cit*.

[14] AGN, *Indios*, v. 9, exp. 172, f. 79v.

[15] El documento no especifica cuales eran los barrios que conformaban la parcialidad de la Laguna, o si estaba conformada por pueblos sujetos próximos a los barrios de la ciudad de Xochimilco.

[16] AGN, *Indios*, v. 9, exp. 230, f. 109.

Es probable que este derecho no fuera respetado por el juez repartidor de Tlaltelolco, a quien se notificó la reserva de esos indios en dos ocasiones, con exigencia de su cumplimiento.[17]

A los barrios y sujetos de Xochimilco, que se encontraban en la parte de la laguna, aunque realizaban el llamado servicio de piedra a la ciudad de México,[18] que consistía en acarrear piedras para las calles, también se les impuso el repartimiento correspondiente al 2% del total de tributarios y cuatro tributarios más, que debían acudir a la ciudad de México.

A mediados de 1621, el gobernador de Xochimilco se quejaba de que más de dos mil indios de su jurisdicción se habían ausentado y dejado de pagar tributo más de un año y medio. Al parecer, muchos de ellos se encontraban avecindados en los barrios de San Juan y Santiago, donde los gobernadores y alguaciles españoles les cobraban tributo,[19] mientras se rezagaba el de Xochimilco y la cuota de servicio personal que esa ciudad estaba obligada a dar para la fábrica de la catedral. Una de las últimas disposiciones del virrey Guadalcázar, antecesor de Gelves, ordenó a los gobernadores de México y Tlatelolco que, junto con el de Xochimilco, regresaran a los tributarios pertenecientes a ese distrito, con excepción de quienes hubieran saldado los rezagos, que podían vivir donde quisieran.[20]

Así, pues, es posible conocer la relación entre los indios y la administración virreinal en dos dimensiones: las políticas reformadoras del gobierno de Gelves y las prácticas cotidianas de los indios relacionadas con la ciudad y con el palacio en particular, organizadas con base en el repartimiento de trabajo y el comercio controlado.

El trabajo y sus productos no eran lo único que las autoridades veían en los indios; también importaba su religiosidad y el modo de ejercerla. En medio del conflicto entre regulares y seculares por la administración de las parroquias de indios, la cesación de oficios eclesiásticos en la rebelión de 1624 delineó la dimensión de las relaciones entre el arzobispado y los indios de la ciudad. La llamada *cessatio a divinis* instruida por el arzobispo desde San Juan Teotihuacan un día antes del levantamiento, impactó tanto en las actividades y la mentalidad

[17] AGN, *Indios*, v. 9, exp. 369, f. 183.

[18] Véase Gibson, *op. cit.*, p. 236.

[19] Según Gibson, *op. cit.*, p. 227, las parcialidades de Santiago y San Juan estaban exentas del tributo por ocuparse en la obra de la catedral. Sin embargo a la caja de los dos cabildos entraban tributos extraordinarios, como el caso de los xochimilcas aquí expuesto.

[20] Silvio Zavala, María Castelo (comp.) *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España*, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México, 1980, t. 6, doc. CCLXX, p. 253.

religiosa de los indios de la ciudad que algunos historiadores la han considerado causa principal de la rebelión.[21] En las crónicas, la indignación y sobrecogimiento que provocó el destierro del arzobispo y la suspensión de oficios eclesiásticos, aparecen como causas directas que llevaron a los indios a levantarse contra el virrey.[22]

Una crónica antigelvista relata los sucesos del día 11 de enero, cuando la multitud que acompañó al arzobispo camino al destierro, por el rumbo de la villa de Guadalupe y después hasta el pueblo de San Cristóbal, desobedeció el bando dado por el virrey:

> echó vando el virrey que, pena de la vida, ninguna persona de ninguna suerte, calidad, ni estado, pasase de allí con el Arzobispo. Sin embargo que hiva toda la justicia y el sargento mayor a cavallo y todos resistiendo la gente, no fue posible […] lo poco que importó el vando porque iban a porfía el que havía de pasar primero y con tanta osadía que tenían a buena dicha los ministros dejarlos pasar, agregándose tanto número de yndios, que era lo que más cuidado dava, porque como gente ignorante desían mil cosas disonantes […][23]

La participación de los indios en las acciones públicas de indignación por el destierro del arzobispo fueron un preludio de lo que vendría los días posteriores. Es significativo que estas manifestaciones fueron realizadas por la mayoría indígena. En las acciones previas al levantamiento se puede localizar la relación entre la pérdida de mediación con la divinidad sufrida por los indios y la acción violenta abierta contra los responsables. No es suficiente la explicación, generalmente aceptada tanto por los cronistas de la época como por los historiadores contemporáneos, que considera los indios como parte de las masas manipuladas del arzobispo.

Los días previos al levantamiento son dibujados por las crónicas como tiempos de persecución; las fuentes señalan el caso de unos indios azotados en la plaza central. Según miembros del ayuntamiento, el hecho ocurrió en el contexto de una manifestación el día 12 de enero, a raíz del rumor que corrió, sobre el arresto y posible azote de los relatores y secretario de cámara, que prepararon y apoyaron la revisión y suspensión de la orden de destierro contra el arzobispo.

[21] Feijoo, *op. cit.*, 1964, Stowe, *op. cit*. Véase también la fundamental opinión de Jonathan Israel al respecto, *op. cit.*, p. 163.

[22] Cristóbal Ruiz de Cabrera, *Algunos singulares y extraordinarios sucesos…*, en *Tumultos de México*, Biblioteca Bancroft, MM. 236, doc. 8, f. 119, tanto como Gutiérrez Flores y Lormenidi, *op. cit.*, p. 90 y ss.; el primero a favor del arzobispo, el segundo a favor del virrey.

[23] *Relación del principio y causa del alvoroto*, f. 162v.

> y causó [el virrey] en él [el pueblo] esta novedad tanta turba y congoja, que en punto se llenó la plaza mayor de esta ciudad, de personas de toda calidad por correr voz que se sacaban á azotar los dichos relatores y oficial que hacía oficio de secretario de cámara; y aunque echó bando de que saliesen de la plaza y no anduviesen sino de dos en dos, nadie se quizo salir hasta que por no obedecer el bando asieron de dos indios y los azotaron [...][24]

Es posible preguntarse si estos hechos, los castigos corporales públicos sobre dos inocentes, provocaron entre los indios de la plaza, por tratarse de hombres de su misma condición, un sentimiento de injusticia entre quienes lo presenciaron. Una relación anónima antigelvista da cuenta de otros prisioneros que sufrieron azotes públicos, un chino y un indio, un día después, el 13, por haber violado el bando emitido por el virrey que prohibía las juntas.[25]

Se deben entender los castigos a los indios en el contexto de una ordenanza emitida por el virrey en 1622, que establecía el toque de queda en la capital para los naturales desde el crepúsculo hasta después del amanecer, para prevenir los robos cometidos por indios.[26] Al parecer, la administración reformadora de Gelves no sólo alivió a los más pequeños contra los corruptos, como sus apologistas sugieren, también creó una imagen del indio de la ciudad que lo convertía en delincuente por naturaleza.

Los sucesos previos al 15 de enero ofrecen indicios de un proceso de tensión social y política en crecimiento, también constituyen un precedente de movilización que abre la posibilidad de conocer el nivel de organización de los alzados del día 15 y su relación con los indios castigados.

¿Quiénes fueron los indios rebeldes de 1624?

Las distintas crónicas sobre el levantamiento del 15 de enero de 1624 en la ciudad de México coinciden en señalar la participación de indios, desde las primeras horas de la confrontación y hasta los embates que lograron tomar el palacio. Con base en esas fuentes es posible distinguir cinco grupos de indios rebeldes que habrían participado en

[24] *Carta de la ciudad de México, en que se hace relación a S.M. del suceso del tumulto del 15 de enero de 1624*, en Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *op. cit.*, v. 2, doc. XXI, p. 139.

[25] *Relación del principio y causa del alvoroto*, *op. cit.*, f. 165v., "este día asotó a un chino y un indio por que quebrantaron el vando de junta, que causó mucha lástima y inquietó a la Ciudad, porque en oyendo la trompeta se entendió que eran los relatores."

[26] AGN, *Ordenanzas*, v. 4, f. 64v, n. 68. Véase Israel, *Razas*, *op. cit.*, p. 50.

el levantamiento o amenazaron con hacerlo. Entre los participantes se encontraban comerciantes de la plaza, de la construcción de la catedral, labradores de los altos, contingentes de los barrios, en particular los de Santiago, y los cuatro o cinco mil flecheros, que aparecen como amenaza recurrente en todas las relaciones.

En el relato de Gerónimo de Sandoval, así como en otras relaciones sobre el levantamiento de 1624, se establece que las primeras acciones fueron iniciadas por jóvenes, quienes hacia las ocho de la mañana apedrearon y persiguieron al secretario de cámara, Cristóbal de Osorio, que acostumbraba pasar por la plaza a esas horas.[27] Estos "muchachos" fueron seguidos por "cantidad de indios mestizos, mulatos y negros, que lo obligaron a que, corriendo el coche, entrase huyendo en palacio."[28] Israel afirma que los muchachos eran indios y mestizos, pero las fuentes en que se basa no especifican esa peculiaridad étnica.[29] Así, pues, es posible definir, con reservas, la identidad social de los indios que participaron en el primer asalto al palacio real, los indios comerciantes; pero ellos no fueron los únicos que participaron en la rebelión; posiblemente la gran mayoría de los rebeldes de 1624 hayan pertenecido a los barrios de la capital novohispana o a pueblos circundantes.

Tanto en las relaciones a favor del virrey, como en las crónicas que defienden a la Audiencia o al arzobispo, los diferentes grupos de indios están presentes en varios episodios decisivos durante los asaltos al palacio. En la versión oficial del arzobispado, escrita por Cristóbal Ruiz de Cabrera, se narra que "se abía puesto fuego a las puertas de palacio, como era verdad, y escalas a las ventanas, que las traxeron los yndios de la obra de la yglessia mayor".[30] Probablemente esos indios fueran trabajadores de la construcción de la catedral, una cuadrilla asignada por los jueces repartidores de México, proveniente de los barrios indios, en particular de las parcialidades de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco que no pagaban tributo desde principios de los tiempos coloniales a cambio de sus servicios en las obras públicas de la ciudad.[31]

En 1629, los gobernadores de San Juan y Santiago levantaron una petición ante el Juzgado General de Indios para reservar de otros repartimientos a los "indios extravagantes" asignados a la construcción de la iglesia mayor. En esa ocasión, el virrey Cerralvo atendió las peticiones

[27] Gerónimo de Sandoval, *Relación del levantamiento que hubo en México contra el virrey…*, en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, Porrúa, México, 1982, tercera edición, p. 265.

[28] *Ibid.*, p. 266.

[29] Véase Israel, *op. cit.*, p. 154.

[30] Cristóbal Ruiz de Cabrera, *Algunos singulares y extraordinarios sucesos…*, f. 131.

[31] Gibson, *op. cit.*, p. 227.

de los funcionarios indígenas, estableciendo un pago por jornal de dos reales para cada trabajador.[32]

Al grupo de indios mercaderes se sumaron quienes llevaron las escaleras para tomar palacio, indios de la catedral, quizás provenientes de los barrios de San Juan y Santiago. Por otra parte, tanto los partidarios de Gelves, como los de Pérez de la Serna y la Audiencia, temieron la llegada de indios labradores de los altos que se sumarían a la rebelión general. En su crónica sobre el tumulto, el franciscano Juan de Lormendi y el inquisidor Juan Gutiérrez Flores dan cuenta de un cuarto grupo de indios: "corría voz echadiza que bajaban los labradores de los altos de México con lanza y adarga, y que venían cuatro o cinco mil indios flecheros de los contornos, al allanamiento de las casas reales."[33] Los campesinos rebeldes probablemente eran habitantes de los pueblos indios ubicados en la cadena montañosa que custodia el valle de México por el occidente: Ocoyoacac, Coapanaya, Atlapulco, Acazulco, Capuluac, Tianguistenco y Xalatlaco, que estaban sujetos al juez repartidor de Tacubaya.[34]

En su estudio sobre el repartimiento en el valle de Toluca, Margarita Menegus señala que el trabajo de estas comunidades estuvo destinado al abasto de combustibles para la ciudad de México, las obras públicas de la ciudad, como la reparación de las calles y el desagüe, así como otros trabajos más específicos.[35] Así, pues, quizás se haya tratado de tributarios que estaban en trabajos de repartimiento o abasto de madera, carbón y leña, instalados temporalmente en la ciudad con un contacto estrecho y cotidiano.

[32] AGN, *Indios* v. 10, exp. 144, f.80. En el documento, fechado el 13 de septiembre de 1629, se especifica que el grupo se compone de 90 individuos, 55 indios provienen de San Juan Tenochtitlan y 35 de Santiago Tlatelolco. La instrucción del Tribunal de indios estableció que "Darán los dichos yndios extravagantes a la obra de la cathedral desta ciudad con cargo que a cada uno se le pague a dos reales por el travajo de cada un día", el documento establece que se reservará a estos trabajadores indios de los repartimientos exigidos por Chapultepec y Tlalpujahua.

[33] Juan Gutiérrez Flores y Juan de Lormendi, *Relación sumaria y puntual del tumulto y sedición que hubo en México…*, en Mariano Fernández de Echeverría y Veytia (comp.), *Documentos relativos al tumulto e 1624*, Imprenta de F. Escalante, México, 1855, v. I, doc. II.

[34] Margarita Menegus, "La organización económico espacial del trabajo indígena en el valle de Toluca, 1530-1630", en Manuel Miño Grijalva, *Haciendas, pueblos y comunidades*, México, CONACULTA, 1991, p. 44.

[35] "Asimismo, el repartimiento fue frecuentemente utilizado a lo largo del periodo colonial para las obras de desagüe; por ejemplo en 1617 fueron llamados para las obras de Huehuetoca los pueblos de Tarasquillo, Xilocingo, Talasco, después llamado Lerma, y Ocelotepeque entre otros" p.45. Menegus, *op. cit.*, p. 45 y 46, informa también que Ocoyoacac, Tepezoyuca y Coapanoaya enviaban semanalmente dos indios para la fábrica de pólvora de México y seis para el empedrado de las calles, mientras que Xalatlaco debía llevar carbón a la case de Moneda.

Otro grupo de indios que las crónicas mencionan es el de los santiagueños; los relatos presentan como una amenaza contra la ciudad y las casas reales la intervención de un grupo muy numeroso de habitantes de Tlatelolco:[36]

> enviando [la Audiencia] también a avisar al dicho virey, cómo de los indios del barrio de Santiago habían venido á avisar, y se decía públicamente, estaban armados más de cuatro o cinco mil indios, sin los que podían venir de los demás barrios, y estaban en la plaza, y los que se les agregaran de fuera de la ciudad.[37]

Sobre la participación de los santiagueños, la versión de Gutiérrez y Lormendi coincide con la relación de los hechos de la rebelión enviada al rey por el ayuntamiento. En las fuentes se consigna que el número de tlaltelolcas no era menor de cuatro mil. Un número similar se contó para los llamados flecheros. La amenaza de acción de este grupo, que probablemente sólo existió en la imaginación de los cronistas, fue lo que más produjo temor entre los vecinos y ciudadanos "de capa negra", al grado de acudir a la convocatoria de la Audiencia para formar milicias contra los sediciosos y por la toma del poder.[38] La crónica anónima antigelvista refiere que la Audiencia, una vez que tomó el gobierno en sus manos y convocó a un gran número de gente armada, envió primero a un grupo de frailes franciscanos a detener el contingente de indios rebeldes y, después, se encaminó con Gaviria como capitán general al frente, hacia el rumbo por donde supuestamente venían los indios flecheros.[39]

El papel de los diversos grupos indios es puesto de relieve por los autores de las relaciones en distinto tono. Por una parte, está la versión gelvista, que los presenta como parte de la plebe manipulada por los clérigos; tal es el caso, por ejemplo, del maestrescuela de Oaxaca, Antonio de Brambila y Arriaga; por otra parte, las crónicas a favor del grupo de la Audiencia y el arzobispo, como la del licenciado Cristóbal Ruiz de Cabrera, presentan a los indios como los más agraviados y doloridos

[36] Véase James Lockhart, Los nahuas *después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 274; y Gibson, *op. cit.*, p. 380.

[37] *Carta de la ciudad de México…*, p. 268.

[38] Gutiérrez Flores y Lormendi, *op. cit.*, p. 102. Véase también Francisco Mesa y Durán, *Relación verdadera que vide y pasó ante mi presencia en quince de henero de mil e seiscientos e veinte y cuattro*, Archivo General de Indias, Sevilla, *Patronato*, v. 221, ramo 10.

[39] "visto que venía un gran numero de indios, con arcos y flechas por la calzada de la calle de San Francisco, y otras partes, para detenerlos, envió [la Audiencia] religiosos de la misma orden de *San Francisco*, y el *Capitán* General con el estandarte *Real* salió a la plaza, para divertir la gente que estava en ella, echó vando que le siguiesen, y fuesen con el estandarte la calle de *San Francisco*, avajo." *Relación del principio y causa del alvoroto…*, f. 175.

por la partida del prelado y el decreto de cesación de los oficios eclesiásticos, pues eran fieles cristianos y seguidores de la Iglesia. Ambas versiones coinciden en no otorgar a grupos indios una autonomía de acción en su participación como rebeldes.[40]

Anatomía de la turbamulta *¿Cómo se organizaron los rebeldes de 1624?*

> *Rompiendo caxas, escritorios, cofres, y una jaula de páxaros con mucho número de todos géneros que el virrey tenía, dándoles livertad…*[41]

Entre los datos que aportan las crónicas de la rebelión para conocer la lógica de las acciones rebeldes están el número de participantes, los rituales que representaron, sus objetivos e instrumentos.

Uno de los aspectos principales de todo movimiento político y social es la cantidad de personas que toman parte en sus acciones. En el caso de la rebelión de 1624, la cifra de treinta mil[42] es un cálculo máximo, que refiere el momento culminante del levantamiento, la tarde del 15 de enero de 1624; otras relaciones sostienen diferentes posiciones. En la medida en que el levantamiento fue creciendo, más gente se sumó a los ataques contra el palacio; Sandoval estima que, en un momento del conflicto, los sublevados llegaron a veinte mil.[43]

Frente al impresionante número de rebeldes, las milicias convocadas por el oidor Gaviria para mantener el orden fue de doce mil hombres armados, que se juntaron para dividir a los rebeldes y tomar el poder.[44]

En los inicios de las movilizaciones del día 15 de enero, Ruiz de Cabrera refiere un pasaje que aporta algunas pistas sobre la organización de los rebeldes:

[40] Brambila y Arriaga, *op. cit.*, p. 278; Ruiz de Cabrera, *op. cit.*, f. 119; *Carta de la Ciudad de México*, *op. cit.*, p. 143.

[41] *Relación del principio y causa del alvoroto*, *op. cit.*, p. 179.

[42] Sandoval, *op. cit.*, p. 269.

[43] Véase Gutiérrez, *op. cit.*, p. 104 y la glosa 1 del "tenor de la providencia que la Audiencia hizo en respuesta al protesto de S.E", anexado a la misma relación. También es interesante la versión de Sandoval, quien establece un crecimiento del número de los rebeldes en la medida que se desenvolvían las acciones de confrontación y en relación con la decisión del virrey de reprimir con armas de fuego la rebelión. Sandoval, *op. cit.*, p. 268-269.

[44] Véase Gutiérrez, *loc. cit.* La *Relación del principio y causa del alvoroto* refiere que "tomaron en sí el gobierno […] mandó tocar alarma echando vando […] viniesen luego allí con las harmas que tuviesen, a lo que se les ordenase y mandase […] y como tan leales vasallos salieron a la plaza, obedeciendo qual con escopeta, qual con lanza, rodela y broqueles. *Relación del principio...*, *op. cit.*, p. 175; siguiendo la lógica de la narración, como ya se ha dicho, al parecer, Vergara Gaviria convocó tal cantidad de gente armada para poner fin a la rebelión y al mismo tiempo tomar el gobierno en sus manos.

> retiráronse a la plaza los muchachos y gente que se les agregava, y comenzaron a dezir a vozes: Viva la fe de *Cristo*, […] la *yglessia y el rey nuestro señor y muera el mal govierno deste luterano*, dando bueltas a las quadras de palacio en redondo, y llevando por vandera en las manos de un negrillo que yo vi con advertencia, imagen de cristo crucificado, y otra de la concepción de su madre, sin saber donde las hallaron […][45]

Por otra parte, los muchachos que emprendieron el primer ataque contra el palacio, utilizaron como arma principal las piedras de las calzadas. El cronista anónimo antigelvista se asombra por las cantidades de proyectiles que tenían a su disposición los atacantes:

> Sino cresieron los ánimos de los muchachos y gente plebeya, en tanto grado que hicieron retirar al alcalde de Corte, y a todos los que con el venían [...] tirándoles tantas piedras o pedradas y hallándolas tan a mano, que paresía que si a propósito se ubieran puesto algún cerro de ellas en mitad de la plaza; no las tuvieran tan a mano, tirándolas con tanta violencia que parecía que en ellas avía librado Dios el castigo de lo que se avía echo contra la iglesia.[46]

La narración establece que la embestida de los rebeldes ocurrió después que el virrey intentó intimidarlos, sacando a sus guardias y demás criados a blandir sus espadas en las azoteas del palacio. Las piedras tuvieron tanta importancia en los embates, que las revelaciones místicas de algunas monjas caracterizaron la rebelión como "una gran lluvia de piedras".[47]

No sólo fueron las piedras, el cronista de la relación antigelvista cuenta que, "el odio que tenían al virrey la gente plebeya, era grande, y tanto que, sin armas, envistieron a palacio a prender al virrey y demás criados";[48] en tanto que Sandoval y otros autores considerados gelvistas narran que los rebeldes estaban armados, como es el caso de los clérigos que encabezaron uno de los ataques contra palacio, o de los que desde "casa del arzobispo tiraron arcabuzazos a los que estaban dentro de Palacio, defendiendo."[49]

[45] Ruiz de Cabrera, *op. cit.*, p. 130.

[46] *Relación del principio y causa del alvoroto*, *op. cit.*, p. 168.

[47] "Revelación de una religiosa del convento de Jesús María de México, sobre el tumulto del día 15 de enero de 1624", en "Documentos relativos al tumulto de 1624", compilados por Mariano Fernández de Echeverría y Veitya, en *Documentos para la historia de México*, Juan R. Navarro (ed.), 2a. serie, t. III, México, Imprenta de F. Escalante, 1855, doc. XVII.

[48] *Relación del principio y causa del alvoroto*, p. 168.

[49] Sandoval, *op. cit.*, p. 268-270.

Otro aspecto que daría cuenta de algún nivel de organización fueron las prendas distintivas para identificarse entre los rebeldes mismos, y distinguirse de los elementos que formaban parte de la guardia real, o esclavos y criados de los funcionarios reales o de la nobleza. Sobre esto, la crónica anónima antigelvista ofrece una pista al narrar la forma en que se escapó el virrey: "el qual [el virrey] se avía ido de palacio por una puerta falsa, sin ávito y sin anteoxos, que de intento se avía quitado lo uno y lo otro, por no ser conosido, poniéndose un pañuelo blanco en el sombrero, señal de la chusma que acometió a palacio [...]" [50]

El distintivo del pañuelo blanco por encima del sombrero, también es referido por Sandoval, quien cuenta con agradecimiento, que su hermano, leal del virrey, se haya salvado, gracias a que, "como le vieron el hábito, fue Dios servido que no le mataron, y le dijeron que se pusiese un paño blanco en el sombrero, que si no le matarían los que entraban. Hízolo así, y con esto salió de palacio sin riesgo".[51]

Los rituales rebeldes

En los acontecimientos protagonizados por los rebeldes, hubo algunos que reflejaron la lógica de sus acciones. Tal es el caso de un rito de maldición contra el virrey y otros funcionarios reales identificados con su grupo, referido por Bernardino de Urrutia en su segunda relación. El polémico relator,[52] comentando los sucesos de la llegada del virrey Cerralvo, evocó lo ocurrido en la rebelión del 15 de enero de 1624, ya entrada la noche:

> en donde formaron aquella cantaleta […] de –"Muera, muera el perro cismático y compañía" añadiendo innumerables glosas con la más disoluta desvergüenza que podía imaginar un entendimiento humano; llevando teas y achas y un acetre o cubo de agua y, anatematizando a Su Excelencia y a su confesor, fray Bartolomé de Burguillos, diciendo –"así como estas achas y tizones, abrasan, arden, queman y apagan en esta agua, así arden, quemen y mueran en sempiternos infiernos, las ánimas de Pimentel, Burguillos, Herrera y todos los gelvistas", a quien todos respondieron "amen" y profanando las ceremonias santas de la yglesia, apagaban las luces en el agua y poniéndose en círculo, como suelen los moros en su baraá, al contorno del acetre, se ponían también a mirar en el agua las figuras de los así maldecidos; y unos

[50] *Relación del principio y causa del alvoroto*, p. 176.
[51] Sandoval, *op. cit.*, p. 271.
[52] Bernardino de Urrutia escribió dos crónicas sobre la rebelión, una a favor y otra en contra del virrey. Véase Bautista y Lugo, *op. cit.*, p. 96.

decían que allí estaban y veían sambullidos y otros, que no los alcanzaban a ver, pues tan malas almas habían inmundificado la claridad de la agua; y asperjando a algunos rociados de ella con hisopo, huían los congregados de sola una gota, temiendo la infición del contacto de los escomulgados [...][53]

Sobre el ritual antigelvista es posible señalar dos dimensiones. Por una parte, constituye un acto de autoridad asumido por los rebeldes frente al virrey; ellos tomaron la iniciativa tanto en el plano material como en el plano espiritual, de remediar el mal, atacando a quien, desde su perspectiva, lo originó. El ritual condenatorio es la expresión religiosa de que se ha roto, por lo menos momentáneamente, la relación de mando y obediencia en detrimento de la autoridad de Gelves. Los rebeldes tomaron el control de las sanciones eclesiásticas.

Por otra parte, para el autor de la relación, el ritual popular implicó la profanación del las ceremonias eclesiásticas y fue comparado con cultos musulmanes; es decir, el rito rebelde cobró dimensiones heréticas. A la anatematización se sumó el rumor sobre la intervención de las ánimas del purgatorio, bajo la forma de muchachos "de las tres edades, puericia, infancia y adolescencia".[54]

Urrutia da cuenta de un segundo rito emprendido por los rebeldes, que consistió en una condena a muerte del cuerpo simbolizado del virrey y la perdición de su alma:

Luego, subsecuentes, tocaron su campanilla y entonaron otra letanía luciferina y cantándola, fueron a Santo Domingo, y allí cerca ahorcaron un bulto que llevaban hecho figura representante de Su Excelencia, con sus anteojos y hábito, y rótulo ignominioso de cismático y traidor; y ya colgado, pidieron limosna para el alma del difunto y entierro de su cuerpo, y, visto que nadie la daba, le sentenciaron a llamas de fuego y en ellas le abrazaron al momento.[55]

El segundo ritual rebelde fue una especie de representación teatral; emplearon un bulto para condenar al enemigo y los espectadores colaboraron con el desarrollo de la simulación, negando la limosna en detrimento de la salvación del muerto. Del mismo modo que el primer ritual, Urrutia condena esta segunda acción religiosa de los rebeldes, tachándola de "luciferina" y proponiendo que la inquisición persiga y castigue a los responsables.

[53] Urrutia, *op. cit.* [segunda relación], p. 373.
[54] *Ibid.*, p. 374.
[55] *Ibid.*, p. 375.

Los rituales constituyeron una expresión de oposición a la autoridad del virrey, pero también un reto a la autoridad de la Iglesia, en la medida que los rebeldes tomaron el control de lo espiritual, frente a la cesación eclesiástica instruida por el arzobispo.[56]

La herejía —tanto como el misticismo— puede ser expresión de procesos de rebelión popular, y ha sido estudiada con profundidad tanto para los periodos de revueltas y rebeliones europeas de los siglos XVI y XVII, como en otros casos de rebeliones coloniales en las provincias de Nueva España.[57]

Si los rituales dicen mucho del significado de la rebelión y esbozan las relaciones entre indios y clérigos, los objetivos de los rebeldes revelan indicios de una forma de política distinta a los grupos de poder.

Un hecho sostenido por todas las relaciones es que las acciones de los rebeldes no se detuvieron hasta que el palacio fue tomado y el virrey vencido, a pesar de las promesas anunciadas por distintas autoridades institucionales y morales[58] de revertir las supuestas causas del descontento y de la rebeldía.[59]

Tras el último asalto a palacio, con el que se consuma el saqueo y se copa al virrey, la relación de Gutiérrez y Lormendi refiere que algunos contingentes se dirigieron a las casas de ciertos funcionarios reales y las saquearon; tal es el caso de la casa del doctor Luis de Herrera, asesor del virrey, y la de don Diego de Armenteros, quien había sido nombrado por el virrey para inquirir, prender y castigar ladrones y va-

[56] Véase Engels, *op. cit.*, p. 35: "La oposición revolucionaria al feudalismo pasa por toda la Edad Media. Adopta la forma de misticismo, de franca herejía o de insurrección armada, según las condiciones de la época." Desde luego, el periodo y lugar en que se inscribe la rebelión de 1624 no corresponde al "feudalismo", pero la clasificación de Engels sirve para trabajar los fenómenos de la mentalidad colectiva producida en las rebeliones durante periodos preindustriales, en su relación con los procesos económicos y sociales que los determinan.

[57] Véase, por ejemplo, Alberto Tenenti, "Libertinaje y herejía a mediados del siglo XVI y comienzos del XVII", o Lucien Goldmann, "Herejía y sociedad en el siglo XVII: el caso jansenista", ambos en Jacques Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, 3a. ed., México, Siglo XXI-Ministerio de Educación y Ciencia de España, 1996, p. 231-248, 261 y 262. Véase también lo señalado por Victoria Reifler Bricker, "Las rebeliones coloniales", en *El cristo indígena, el rey nativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 111-170, para las expresiones rituales de las rebeliones mayas durante la colonia.

[58] Las distintas relaciones establecen que hubo varios intentos por calmar a los grupos rebeldes, por parte del virrey, de la Audiencia, así como por parte de los frailes e incluso, por parte de personajes notables, como Pedro Cortés, descendiente del conquistador, marqués del Valle y jefe de la nobleza criolla novohispana.

[59] Sandoval refiere el siguiente pasaje esclarecedor: "De palacio se echó un papel, que el Virrey perdonaba a los amotinados, porque se aquietasen, y la Audiencia echó bando, diciendo lo mismo, que, pena de la vida, ninguno embistiese a el palacio. El tumulto respondía y apellidaba que prendiesen al Virrey, sin cesar un punto de pedir esto [...] La Audiencia estaba en gran confusión, porque ni se obedecía bando que se echase ni orden que se diese, ni querían escuchar los bandos, sino gritar: *¡Prendan al Virrey!* y otros a embestir al palacio." Sandoval, *op. cit.*, p. 268.

gabundos.[60] La propiedad de Cristóbal de Osorio, secretario de cámara, fue resguardada por parte de la Audiencia. También fueron tomadas las casas de Juan de Alvarado, fiscal de Panamá, Francisco de la Torre, asesor del virrey, y Sancho de Barahona, otro leal del virrey.[61]

El ataque contra Osorio, quien habría sido parte del grupo político de la Audiencia, demuestra que los objetivos de los rebeldes no coincidían con los intereses de los oidores y el arzobispo. Por tanto, las acciones de los rebeldes fueron ajenas a la supuesta conducción de la Audiencia, y se debilita la lectura del levantamiento popular como producto de la manipulación del prelado y como instrumento de intereses políticos y económicos de los funcionarios golpistas.[62]

Por otra parte, el objetivo de los rebeldes, por lo menos de una parte de ellos, no era el saqueo general del palacio real,[63] sino que la intencionalidad era castigar o hacer justicia contra los representantes más aborrecidos del régimen. Es decir, que la rebelión popular, lejos de haber sido un tumulto descontrolado, tuvo unos objetivos políticos[64] precisos, que se expresaron en el castigo contra la propiedad de quienes eran representantes del poder, así como en la toma del palacio. Cabe señalar que no se trató de un asalto para beneficiarse de un posible botín, sino que se trató de una medida de fuerza, un castigo que restableciera el orden de las cosas.[65]

Conclusiones

Como se ha visto, los datos que aportan las relaciones del siglo XVII sobre la rebelión no son suficientes para tener una idea completa de los

[60] Gutiérrez Flores y Lormendi, *op. cit.*, p. 108. También Ruiz de Cabrera, quien lo narra de la siguiente forma: "también saquearon la casa del doctor y assessor Luis de Herrera, y la del fiscal de Panamá, no menos aborrecidos. Y saquearon la del letrado donde se hospedó el jues comisario de la Puebla." Ruiz de Cabrera, *op. cit.*, p. 135.

[61] *Relación del principio y causa del alvoroto*, *op. cit.*, p. 177.

[62] Este hecho también es sostenido por la relación anónima antigelvista, que dice: "de alli fueron en cassa del *secretario Cristóbal* Osorio. Y queriendo saquearla, el Capitán General lo defendió." *Idem.*

[63] Lo que apoyaría la explicación de Guthrie, *op. cit.*, p. 20, quien ya ha sido rebatido por Israel con respecto a la inexactitud de su explicación sobre las causas del tumulto.

[64] Esta explicación se refuerza con el relato que ofrece la *Relación del principio y causa del alvoroto*, en el que "el Marqués del Valle, que andava quietando la gente, de ella, al qual aviéndole visto salir del palacio y un criado suyo, vestido de color, pareciéndoles que era de el palacio, y criado del virrey dieron de tras del, que iba a cavallo, tirándole tantas piedras hasta que cayó, teniéndole por muerto lo dexaron." *Relación del principio...*, p. 173.

[65] Véase Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, trad. Sara Sefchovich, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1996, p. 104.

indios que se levantaron contra el virrey Gelves. Sin embargo, es posible encontrar en las crónicas pistas sobre el significado de la rebelión en la vida social y política de los indios en la ciudad de México en los inicios del gobierno renovador de Olivares.

Por lo pronto, es posible establecer tres características que vinculan la rebelión con su entorno: su carácter popular, su carácter urbano y su carácter herético.

El carácter popular de la rebelión de 1624 está cifrado en la confluencia de grupos rebeldes de distinto tipo. En los contingentes que derrocaron al virrey Gelves participaron indios, jóvenes, clérigos pobres, vagabundos, estudiantes, negros, mulatos y mestizos.[66]

Los rebeldes compartían características comunes, como fue su pertenencia a sectores desposeídos o clases dominadas. Estaban sometidos a relaciones de mando-obediencia con respecto al poder virreinal, dentro de las cuales se reproducía su vida cotidiana, con los agravios morales y materiales que experimentaron bajo el gobierno de Gelves.

Aun cuando la rebelión hubiera sido dirigida por el grupo de la Audiencia y el arzobispo, lo que ha sido rechazado por las evidencias documentales, esta circunstancia sólo implicaría la existencia de un proceso conspirativo, como lo ha señalado Zárate Toscano en su comparación con el golpe de 1808,[67] pero no explicaría la movilización de treinta mil rebeldes, la mayoría indios, organizados en diversos contingentes, con una serie de objetivos definidos. Suponiendo la espontaneidad de los acontecimientos del día del levantamiento, lo cual también parece dudoso frente a los testimonios, resulta evidente que hubo una confluencia en las motivaciones de los distintos rebeldes de la ciudad, que los llevó al enfrentamiento directo contra el poder estatal.

El segundo aspecto a destacar es el carácter urbano de la rebelión. Las rebeliones del México colonial, por lo menos las que han sido estudiadas hasta ahora, han ocurrido, sobre todo, en el ámbito rural o en las provincias. Pero los indios, clérigos, jóvenes, estudiantes, negros, mulatos y mestizos rebeldes antigelvistas eran habitantes de la ciudad colonial más grande y poblada del imperio español durante el siglo XVII. Las condiciones de la ciudad determinaron muchas características de la rebelión: el número de rebeldes, su ocupación y origen social, su

[66] Felipe Castro Gutiérrez señala lo siguiente: "Las rebeliones fueron la forma de movilización política de los grupos que por una u otra razón se hallaban marginados de posibilidades institucionales de hallar respuesta a sus demandas y reivindicaciones", en *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, p. 27.

[67] Zárate Toscano, *op. cit*.

sentido político, así como el hecho mismo de haber conformado una multitud popular.[68]

No es fácil imaginar la toma del centro de la ciudad de México por treinta mil sublevados;[69] sólo en una ciudad como la capital novohispana pudo ocurrir un acontecimiento de esas magnitudes.

La variedad del origen social de los rebeldes, que le dio su composición popular, estuvo determinada por la diversidad poblacional de la ciudad, en la medida en que México era, además de centro político y religioso, un centro comercial. Las ocupaciones de los rebeldes estaban atravesadas íntimamente por lo urbano; así, los indios eran trabajadores tributarios, pequeños comerciantes o labradores, de los barrios y de los pueblos circundantes, que mantenían una relación compleja con los vecinos urbanos y con las autoridades.

La cercanía con los centros de poder del Estado y de la Iglesia permitía que la dominación política se ejerciera con mayor intensidad; en correspondencia, cuando las relaciones entre estos poderes entraron en contradicción y crisis, los mecanismos de corporativización se violentaron también más intensamente. Quizás, en 1624, los rebeldes urbanos pusieron, por encima de sus diferencias étnicas, sus semejanzas sociales y sus motivaciones políticas.

Por último, los rituales condenatorios del virrey Gelves y su confesor, presentan una dimensión compleja de la concepción del mundo, del mal y del castigo que se habían formado los pobladores de la ciudad, en particular los indios y los clérigos; el uso de fórmulas mágicas y de la representación teatral de lo sobrenatural, llaman aún más la atención que las consignas religiosas, comunes en este tipo de rebeliones, en las que el rey y la iglesia eran los dos referentes corporativos centrales. Pero ni las consignas, ni los rituales heréticos ofrecen indicios sobre el presunto rencor indio por la pérdida de su antiguo mundo.[70]

Es posible establecer que los diversos grupos que se levantaron contra el virrey Gelves conformaron una multitud rebelde urbana y, en su mayoría india; que construyó una lógica propia nacida de la confluencia de sus objetivos y determinada por el espacio de sus acciones;

[68] Para una enumeración de las características de la ciudad hispanoamericana durante los siglos XVII y XVIII, véase Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano: población, ciudades y* economía, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 2000, p. 53, quien destaca la aparición de "la plebe" como un nuevo grupo social vinculado al desarrollo de las ciudades coloniales.

[69] Quizás fueron muchos menos, pero el número señala la magnitud de la impresión que causó en los cronistas de la rebelión.

[70] Así lo afirmó Feijoo, *op. cit.*, p. 58.

su movilización estuvo muy por encima de las posibilidades de cada grupo por separado.[71]

Las ocupaciones de los rebeldes, los factores que determinaban su sobrevivencia en la ciudad, así como sus relaciones con el palacio y la ciudad configuraron la dinámica social en la que engarzaron las motivaciones que los llevaron a levantarse, cifradas en los agravios morales que los grupos de poder infligieron sobre la conciencia y el cuerpo de los sublevados.[72]

La multitud rebelde que derrocó al virrey Gelves no tomó el poder, ni siquiera formuló una reivindicación o propósito político explícito; pero estas ausencias no significaron que las motivaciones y acciones de los rebeldes de 1624 carecieran de un sentido político; por el contrario, tanto la lógica de sus acciones, como sus objetivos, tuvieron una orientación política expresada en el castigo contra los representantes del gobierno.[73]

La rebelión de 1624 es ocasión para encontrar elementos de estudio sobre las relaciones sociales y políticas de los indios de la ciudad y los indios que cotidianamente concurrían en ella y con otros grupos tradicionalmente urbanos.[74]

[71] Véase Georges Rudé, *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra*, trad. Ofelia Castillo, 5a. edición, México, Siglo XXI, 1998, p. 245 y ss. También E. J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 151.

[72] E. P. Thompson, "La economía moral de la multitud", en *Tradición, revuelta y conciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1979.

[73] Véase el señalamiento de Hobsbawm sobre las ideas políticas de la turba urbana en, *op. cit.*, p. 150.

[74] Natalia Silva Prada en *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007, p. 21, señala la excepcionalidad de datos que aportó el estudio de la rebelión de 1692 para rastrear una cultura política del antiguo régimen practicada por los indios de la ciudad.

CRIADOS, CACIQUES Y ARTESANOS: MAYAS URBANOS DE YUCATÁN A FINALES DEL SIGLO XVIII

MARK LENTZ
University of Louisiana-Lafayette

El primer intendente de Yucatán, don Lucas de Gálvez, un decidido y rara vez diplomático reformador borbónico procedente de Andalucía, se ganó numerosos enemigos durante su breve mandato, muriendo violentamente a manos de uno de sus rivales menos de cinco años después de su llegada. Después de su muerte el 22 de junio de 1792 a manos de un asesino que logró eludir la captura durante casi ocho años, las autoridades siguieron todas las pistas posibles en su inicialmente infructuosa caza del asesino. Una pista temprana llegó por parte de María Ventura, una joven criada quien contó a su amo don Pedro Rafael Pastrana que había presenciado un inusual encuentro entre sus vecinos y un desconocido que vigilaba un caballo fuera de su casa.[1] Ventura nombró a los vecinos de su hermano, Luis Ventura: "Francisco el Zapatero", zapatero y propietario de la vecina casa de huéspedes, y "Luis el Cochero", cochero y huésped en la casa de Francisco. Su hermano Luis también había presenciado el incidente y testificó. Durante el juicio, el hombre que sujetaba el caballo fue identificado como Toribio López, criado de don Toribio (sobrino del obispo y reo principal a lo largo del proceso seguido sobre el asesinato del intendente don Lucas de Gálvez). [2] Sus vidas y aquellas de otros mayas quienes aparecen en el juicio por el asesinato de Gálvez tanto como participantes periféricos como centrales, soportaron una investigación estrecha y sin precedentes durante la mayormente fútil búsqueda de pistas para encontrar al asesino. Estas vidas muestran parte de la vida de los mayas urbanos

[1] Archivo General de Indias (en adelante, AGI), *México*, v. 3036, n. 119, f. 20.

[2] Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Criminal*, v. 287, "Lista de reos", f. 1-3, y AGI, *México*, v. 3036, n. 119, f. 18. Cuando se trata de "indios" en una esfera urbana es difícil definir a alguien como indígena. A finales del Yucatán colonial, la mayoría de los mayas son identificables por un apellido evidentemente maya, mientras que otros con apellidos españoles son identificados como "indios" en los trámites del juicio.

de Yucatán, un grupo hasta ahora ausente en gran medida de la historiografía de la península.

Después de que se produjera el no resuelto asesinato de una destacada autoridad provincial, las autoridades lucharon por capturar al escurridizo sospechoso, lanzando una amplia red que atrapó un diverso grupo de sospechosos y testigos que fueron acorralados, interrogados y algunas veces encarcelados. Como resultado de estas actas judiciales y otros documentos contemporáneos, se revela una imagen más matizada de la sociedad yucateca. Una imagen que se aleja de la simplista dicotomía de una zona urbana hispánica habitada por la clase dirigente, y una sociedad rural poblada por campesinos mayas. Al tiempo que las primeras fases de los procedimientos judiciales se desarrollaban en Mérida, los primeros esfuerzos del teniente de gobernador don Fernando Gutiérrez de Piñeres por llevar al asesino ante la justicia revelaban los estilos de vida y estatus económico de las distintas clases sociales. Pero especialmente evidenciaban las interacciones entre las distintas etnicidades y clases urbanas. Este entorno urbano incluía no sólo a españoles pertenecientes a la elite y a sus criados mayas y afroyucatecos, sino también una variedad de profesionales y comerciantes europeos no españoles, artesanos afroyucatecos, europeos, indígenas y de orígenes mezclados, así como una numéricamente significativa elite indígena. De hecho, unos 250 años después de la fundación de Mérida los mayas componían alrededor del 52% de una población de 28392 en Mérida en 1794, con unos 14751 habitantes identificados como "indios" en un censo.[3] Más allá de simple estadística, los detalles de los archivos no sólo resaltan el amplio rango de actividades económicas en las que participaron los mayas urbanos, sino que también nos abren una ventana para observar sus interacciones cotidianas con los no mayas.

Al igual que Francisco Ek, identificado por María Ventura por su oficio de zapatero, la mayor parte de residentes nativos trabajaban o bien independientemente como obreros asalariados y artesanos o como María misma, como criados, sirviendo como domésticos dependientes en hogares españoles. Los criados típicamente residían y trabajaban en hogares de la elite española mientras que artesanos como Ek trabajaban y vivían independientemente, produciendo bienes de consumo para una economía orientada hacia los europeos. Junto con esta masa de meridanos indígenas, una considerable elite nativa residía también en la capital provincial, manteniendo privilegios y autonomía o autoridad

[3] AGN, *Historia*, v. 522, exp. 257, reproducido como apéndice A en J. Ignacio Rubio Mañé (comp.), *Archivo de la Historia de Yucatán, Campeche, y Tabasco*, México, Imp. Aldina, Robredo y Rosell, 1942, p. 210-234.

de barrio (o entidad conocido como *cah* en maya) durante todo el periodo colonial. Estos indios urbanos, sin importar la clase u ocupación, se diferenciaban de sus homólogos del campo en términos de sus mucho más frecuentes interacciones con no mayas, la mayor variedad de ocupaciones disponibles para ellos y su alienación del tradicional estilo de vida de subsistencia de la milpa, en el que participaban la mayoría de los mayas de Yucatán.

Criados

En lo más bajo de la escala social de la población indígena de Mérida se encontraban los criados, dependientes y empleados domésticos en hogares españoles. Los criados en las casas españolas se asemejaban estrechamente a esclavos por su carga de trabajo, diferenciándose significativamente de los esclavos sólo en su trasfondo étnico y su estatus legal. Los esclavos se compraban y eran tratados como propiedades en casi todos los aspectos de sus vidas, siendo normalmente traídos desde sus lugares de nacimiento en África o el Caribe para servir en Yucatán.[4] Los criados procedían de todas las etnias, pero los de ascendencia española tendían a mantener una posición más alta en los hogares, y a lo largo del tiempo progresaban hacia una mayor independencia que los criados de origen mestizo, afro-yucateco o indígena.[5] En términos de ocupaciones, los criados de rango inferior trabajaban en las mismas ocupaciones que los esclavos en Yucatán, como cocheros, porteros, cocineros y en otros empleos domésticos.[6]

[4] Una investigación completa de los lugares de origen de los esclavos en el siglo XVIII es necesaria todavía, pero, sin embargo, un estudio de los orígenes de los esclavos pertenecientes a los protagonistas del caso Gálvez, junto con las ventas de esclavos registradas en el Archivo Notarial del Estado de Yucatán (ANEY) durante los años siguientes a 1790 sugiere que un número significativo vino desde territorios ingleses o directamente desde África, basándose en apellidos africanos tales como Amba y Tabé. Dos figuras importantes en el caso, el principal sospechoso don Toribio del Mazo y uno de los dos testigos del asesinato, el tesorero don Clemente Rodríguez Trujillo, poseían ambos esclavos capturados en los territorios británicos vecinos (ANEY, lib. 28, 1790, cuad. 1, f. 18-20; ANEY, lib. 30, 1792-93, cuad. 9, f. 285-286; ANEY, lib. 30, 1792-93, cuad. 9, f. 327-328; Archivo General de Simancas (en adelante, AGS), *Secretaria de Guerra*, v. 7210, 9, f. 1-3v.) Los esclavos en Yucatán fueron negros africanos, con unas pocas excepciones al principio de la colonia, cuando el mercado ilícito de esclavos nativos dio lugar a una cierta esclavitud inicial de mayas (AGI, *Santo Domingo*, v. 1121, lib. 1, f. 49v, es una "solicitud de licencia para sacar esclavos de la isla de Cuba" en que se refiere a un esclavo "indio de Yucatán").

[5] Don Nicolás Domínguez, criado de don Toribio, vivía independientemente, trabajando como mayordomo de la hacienda de su amo, Valis. AGI, *México*, v. 3036.

[6] En siete ocasiones en las que criados implicados en el caso Gálvez como testigos o sospechosos enumeraron sus ocupaciones, se describieron a sí mismos como cocineros, por-

Respecto a su estatus legal, los criados ocupaban un ambiguo estado intermedio entre niño adoptado y esclavo. Su tratamiento dependía de los caprichos y disposiciones de sus "amos" o señores. El lazo paternalista de don Toribio con su tocayo Toribio López lo mantuvo atado hasta el final, cuando el criado murió en prisión, encarcelado junto a su amo después de cometer perjurio él mismo para ayudar al sobrino del obispo a evitar juicio.[7] Sin embargo, el joven oficial de la milicia poseía una reputación de abuso y maltrato de sus otros criados, acciones severas que quedaron impunes y sin ser investigadas.[8] En este sentido, los criados tenían pocos o ningún recurso ante la ley para oponerse al abuso de sus amos, una situación en la que también se encontraban los esclavos.

A otros criados les iba mejor, como demuestran documentos notariales tales como donaciones y testamentos de ese periodo. Algunas criadas indígenas, especialmente aquellas que servían en casas dirigidas por mujeres, progresaron de un modo impresionante. La viuda doña Bernardina Cabrera legó medio solar de tierra en el barrio de San Juan Bautista a su criada Nicolasa Chan y sus "crianzas" —todos por debajo de los siete años— en un documento escrito separadamente, pero simultáneo a su testamento.[9] Otra criada indígena, Teresa Mex, recibió la impresionante suma de cuatrocientos pesos en el testamento de su ama doña Josefa Pinto Cabrero. Las otras dos criadas de doña Josefa, Feliciana López y Manuela Panti, recibieron doscientos y ciento cincuenta pesos respectivamente.[10] El ejemplo de un ama que ayudó en lo posible a su criada a confirmar su bautismo con objeto de facilitar su matrimonio ilustra el lado maternal de algunas de estas relaciones, así como la manera en que los criados y criadas entraban en las casas españolas.

Los historiadores han estudiado y escrito acerca de la venta de esclavos destinados a los hogares españoles en gran detalle, pero la entrada de criados indígenas y mestizos en servidumbre es un fenó-

teros y cocheros. Cinco esclavos implicados en el juicio también se identificaron como cocineros y cocheros. AGI, *México*, v. 3039, exp. n. 51; AGI, *México* v. 3038, "Segunda Declaración"; AGN, *México*, v. 295; AGS, Secretaria de Guerra, 7210, n. 9, AGN, *Criminal*, v. 471, AGI, *México*, v. 3040, varios.)

[7] AGN, *Criminal*, v. 287, "Lista de reos", f. 1.

[8] Para establecer un patrón de conducta violenta, el determinado juez comisionado doctor don Antonio Guillén tomó testimonios que incluían rumores de que don Toribio había matado a un criado catalán y a un indio anónimo en ataques de ira. Otros testigos contaron la inclinación de don Toribio a disparar a perros y torturar animales domésticos por diversión, como evidencia de su cruel naturaleza. AGN, *Criminal*, v. 295, f. 61-62.

[9] ANEY, *Libro de Protocolos*, 1792-93, v. 30, cuad. 6 del año 1792, f. 118. Disponible solo en formato digital en el Archivo General del Estado de Yucatán (en adelante AGEY), CD n. 30.

[10] *Ibid.*, v. 29, cuad. 8, f. 130. Disponible solo en formato digital en el AGEY, CD n. 29.

meno en toda América Latina que permanece sin ser bien entendido. La persistente búsqueda de matrimonio de una criada ofrece una poco frecuente imagen de como los criados entraban en las casas españolas, demostrando las formas en que los estilos de vida de los criados se asemejaban hasta cierto punto al de los esclavos, pero teniendo también aspectos más familiares.[11] Juana Canto, una criada de Mérida, ya había visto fracasar dos propuestas de matrimonio debido a la falta de documentación referente a su bautismo.[12] Con la ayuda de su ama, cuya casa era la tercera en la que la criada abandonada o huérfana habitó, Juana empezó confirmando el hecho de que había recibido un bautismo cristiano, una condición previa al matrimonio por la Iglesia. La dificultad de Juana Canto para confirmar un hecho tan básico como su bautismo y procedencia, cuya falta bloqueaba su esperanza de lograr una inminente boda en 1801, ilustra el tipo de dislocación y separación experimentada por muchos criados, asemejándose a la muerte social sufrida por la mayoría de esclavos. A semejanza de los esclavos, muchos criados, aunque no todos, se convirtieron en forasteros residentes en casas españolas, completamente arrancados de sus familias y lugares de nacimiento. Al igual que el apoyo y perseverancia del ama de Juana Canto durante su tenaz intento de matrimonio demuestra el lado paternal de la relación criado/a-amo/a, los complicados y en último caso fútiles intentos de confirmar el bautismo y cristiandad de Canto revelan la insensible indiferencia con que otros españoles supervisaban la transición al trabajo doméstico de los criados.

Ayudada por Magdalena Mijangos, su ama con quien vivía en Mérida, Canto volvió sobre los pasos de su vida buscando información acerca de sus raíces en sus anteriores lugares de residencia. Doña Rosalía Calderón de Valladolid, la anterior ama de Canto, recordaba que había recibido a Juana como un "regalo" de parte de don Juan Muñoz, un vecino y teniente gobernador de Valladolid, aproximadamente diez u once años atrás.[13] Doña Rosalía no sabía nada de la familia de Juana

[11] Orlando Patterson exploró el concepto de "muerte social" en su trabajo, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 4-6). Patterson escribió que los esclavos eran "alienados de todos los 'derechos' o derechos de nacimiento", que "dejaban de pertenecer por derecho a cualquier orden legítimo". Como los ejemplos de abajo ilustran, la condición de Juana Canto como "aislada genealógica" sólo representaba uno de los extremos del espectro del rango de condiciones sociales vividas por los criados.

[12] Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán (AHAY), *Legitimaciones*, 1767-1859, v. 1, 1801, "Ynformación sobre cristiandad de Juana Canto".

[13] Muñoz escribió extensamente en maya sin la ayuda de intérpretes. Muchos ejemplos de bandos enviados a través de la península escritos de su puño y letra en maya sobreviven en Newberry Library's Collection en *Legal Documents and Municipal Records from the District of Valladolid, Yucatán, Mexico, 1712-1866*, Ayer Collection Manuscript, n. 1604. Muñoz podría haber aprovechado su papel como oficial de gobierno de más alto rango en su región, con

o su lugar de origen antes de que Muñoz le "diera" a la joven Juana. El mismo Muñoz recordaba que había repartido numerosos huérfanos durante la pasada década, pero declaró que siempre lo había hecho con documentos relativos a sus orígenes y bautismo.[14] En el caso de Juana Canto, negó haber colocado ninguna criada al cuidado de doña Rosalía, y dijo que él no sabía nada de su historia. Al final, el doctor don Santiago Martínez de Peralta, provisor vicario general y gobernador del obispado sede vacante, decretó que Juana debía ser bautizada *sub conditione* de manera que su tercer intento de matrimonio no fuera frustrado.[15] Queda claro que más que miembros adoptados en un hogar, los criados —dados como regalos— eran percibidos como sirvientes domésticos de la misma manera que los esclavos. Más aún, la completa alienación de Canto de su lugar de nacimiento, familia y lenguaje, conlleva una estrecha semejanza con la muerte social experimentada por los esclavos.

Tres casos del siglo XVIII dan la impresión de que la llegada de criados mayas a los hogares españoles formó parte de un movimiento del campo a la ciudad, una transición que puede caer entre la categoría de voluntaria e involuntaria. De alguna manera, los criados de Yucatán se asemejan a los jenízaros del imperio otomano, que eran obtenidos a través del sistema denominado *devshirme*, por el cual un número de jóvenes de la etnia conquistada eran alejados de sus hogares para trabajar al servicio de los colonizadores. Pero parece que en el caso yucateco, la gran mayoría de los criados indígenas eran considerados huérfanos. En un ejemplo que demuestra esta situación, un cura de Hunucmá solicitó un criado del juez español de su pueblo, pidiéndole que le mandase uno de los huérfanos para su servicio.[16]

Dos casos de huidas de otros criados indígenas indica que la llegada a los hogares españoles tuvo un elemento de coacción. Además, la edad de muchos criados, menores de doce años, es demasiado temprana para ser considerada apta para poder decidir servir en hogares españoles. En ambos casos, los criados jóvenes aprovecharon el encarcelamiento de sus amos para huir. En el primer caso, un criado de Chikindzonot, "el muchacho" Santiago Kuyoc, huyó de don Toribio del Mazo, sobrino del obispo y reo principal a lo largo del proceso seguido sobre el asesinato del intendente don Lucas de Gálvez. Se encontraba en custodia de don

contactos regulares y sin mediadores con los mayas para asegurarse criados los cuales enviaría entonces a otros para conseguir favores políticos.

[14] AHAY, *Legitimaciones*, 1767-1859, v. 1, 1801, "Ynformación sobre Cristiandad de Juana Canto."

[15] *Ibid.*.

[16] Tulane University, Latin American Library, *Yucatecan Letters*, n. 23.

Gregorio Yamá, batab de Chikindzonot. Don Gregorio se identificó como su abuelo, lo que sugiere que no era exactamente un huérfano.[17] En el segundo caso, un criado indio perteneciente al otro reo, Manuel Alonso López, identificado únicamente por su nombre Hipólito (y no por su apellido) huyó y no pudo ser encontrado para interrogarle en 1800, durante la última etapa del proceso sobre el asesinato.[18] Parece que huir fue una opción más factible para los criados indígenas que para los esclavos introducidos desde África o el Caribe, ya que estos poseían un menor conocimiento de la tierra yucateca. También sugiere que la situación de los criados no era enteramente voluntaria.

El caso de Canto describe un ejemplo extremo de corte de los lazos con el lugar de nacimiento y la familia experimentado por muchos criados. Como Canto, Toribio López tenía poca relación con nadie fuera de la casa de su amo. No obstante, algunos criados y criadas como María Ventura mantenían lazos familiares, mientras que otros como Luis Lara formaban nuevas redes de contactos fuera de las casas en las que sirvieron. Aún más, otros criados podrían haber sido hijos ilegítimos de los dueños de la casa o de parientes cercanos, mantenidos en los hogares de sus padres o parientes, aunque nunca fueran reconocidos públicamente como vástagos. Los criados y criadas en esta situación tendían a disfrutar de mejores condiciones y a tener relaciones estrechas con sus amos y amas.

Juana Martínez, identificada tanto como "india" como "mestiza" en un espacio de dos párrafos en los registros judiciales, debía la incertidumbre acerca de su etnicidad a las dudas sobre la identidad de uno de sus padres.[19] Nacida y criada en casa de su tocaya doña Juana Martínez, la criada Juana Martínez se había casado con Toribio López. Juanita, el nombre que el doctor don Francisco Guillén, juez comisionado del caso, usaba para distinguir a la criada de su patrona, no sólo compartía el nombre de doña Juana, sino que aparentemente también su sangre. El informe de Guillén de 1798 sugería la probabilidad de este parentesco entre las dos Juanas, las cuales tenían una relación mucho más familiar que las de otras criadas y amas, ya que Juanita habría sido engendrada por un pariente cercano de doña Juana durante una relación ilícita.[20] Debido a la íntima relación personal de las dos Juanas, Juanita no se comportaba como un sirviente doméstico entre bastidores,

[17] AGN, *Criminal*, v. 336, exp. 1, f. 429.

[18] AGI, *México*, v. 3038 "Tercera declaración de don Esteban de Castro."

[19] AGN, *Criminal*, v. 291, f. 279-280.

[20] AGI, *México*, v. 3039, "Substanción de causa..." n. 2, párr. 63: Ella (doña Juana Martínez) "también había vivido con ella una Juanita Martínez quien tomó su apellido porque había nacido y había sido criada allí, y probablemente engendrada por un pariente suyo". En

sino que en cambio participaba activamente en las actividades sociales de la casa, a juzgar por el hecho de que muchos de los rumores que pusieron en duda la culpa de don Toribio llevaron hasta ella. [21]

Toribio López, Luis Lara y María Ventura fueron los tres criados de más alto perfil en el caso. Los testimonios revelan que incluso dentro de estas categorías las ocupaciones y el grado de libertad del que disponían los criados variaban enormemente. Toribio López vivía y a menudo viajaba con el sobrino del obispo, don Toribio del Mazo, compartiendo finalmente su encarcelamiento por lealtad hacia su amo. Ventura vivía aparentemente en casa de su amo, Pastrana, pero viajaba libremente, incluso de noche. Luis Lara, identificado por la viuda doña María Pérez como su criado, ejercía en apariencia más independencia económica y social que la mayoría de criados.[22] Lara, quien se identificó a sí mismo como "yndio, de 30 años, de oficio zapatero y cochero, de estado soltero y vecino de Mérida", ni siquiera vivía en la misma casa que doña María, sino que residía en la casa de Francisco Ek, trabajando junto a él como zapatero cuando no servía de cochero en casa de doña María.

Mayas en la esfera económica española

Al igual que Lara, muchos de los mayas de Mérida entraron en la esfera económica española según sus propios términos, participando independientemente en ocupaciones introducidas con la llegada de los europeos, como matadores de reses, curtidores y herreros. A diferencia de Lara, muchos lo hacían de tiempo completo y muchos trabajaban para sus propias tiendas o residencias, mientras que unos pocos trabajaban dependiendo de patrones no mayas, aunque no fueran criados como Lara. Un "indio" anónimo, mencionado por su conexión con la económica y políticamente poderosa familia criolla de los Quijano, mereció una mención durante el juicio por su potencial para cometer violencia de parte de sus benefactores. Este velero, que vivía con los Quijano, se había burlado del comerciante don José Boves, un pretendiente rechazado de una de las hijas Quijano, por haber sufrido una humillación a manos de sus benefactores. En el altercado resultante, Boves persiguió

un sumario posterior, el doctor Guillén escribió con mayor certeza que Juanita era la hija de un pariente de pariente de doña Juana. AGN, *Criminal*, v. 293, cap. 3, f. 255.

[21] AGN, *Criminal*, v. 291, f. 280.

[22] AGI, *México*, v. 3036, n. 119, f. 23. Ya que se identificó a sí misma como viuda, esta doña María Pérez no era aparentemente la mujer del mismo nombre identificada como la esposa de José Bermejo más tarde en el juicio.

a su atormentador calle abajo y le confiscó un cuchillo. Esta información apareció como parte de los infructuosos intentos de relacionar a la familia Quijano con el asesinato, estableciendo una pauta de violencia por parte de sus esclavos, criados y otros clientes en nombre de sus poderosos patrones.[23]

No todos los dependientes de hogares residían en casas tan destacadas, o se abrieron paso a los registros del juicio de formas tan dramáticas. Al menos otro maya trabajaba como dependiente en la casa de un maestro artesano afro-yucateco. El soldado pardo y maestro herrero Juan Antonio Argais prestó uno de los testimonios más favorables para don Toribio, apoyando la versión que dio el sobrino del obispo acerca de su paradero y actividades antes y después del asesinato, ante las dudas arrojadas por otros testigos acerca de su coartada. Para apoyar su versión de los hechos, Argais citó al maestro armero del Castillo de San Benito, don Francisco Álvarez, quien le había enseñado la profesión de herrero, y al hombre maya que trabajaba en la forja, Leonardo Chan. En un interrogatorio aparte, Chan contradijo el testimonio de Argais, pero más tarde retiró su versión de la historia. Colocado en la misma habitación que su empleador afro-yucateco, Chan desistió y coincidió más tarde con el testimonio de Argais.[24]

Aunque Luis Lara, Leonardo Chan y el anónimo fabricante de velas y portador de cuchillos ocupaban posiciones subordinadas en casas vecinas y tiendas, otros como Francisco Ek trabajaban independientemente. Lara salvó las diferencias entre artesano independiente y criado, mientras que su casero Francisco Ek, residente en el corazón de la Mérida colonial, personificaba completamente un artesano independiente, trabajando como zapatero, mientras alquilaba habitaciones a visitantes de Tixkokob, tanto mayas como milicianos de los "voluntarios blancos". Al igual que los criados, estos artesanos entraban en contacto constante con la población vecina de negros, blancos y mestizos, pero no desde una posición tan inequívocamente servil como los criados.[25] Como empleado en un puesto relativamente no especializado, Chan no mereció una mención como forjador en una lista del gremio de herreros, una señal de cierto prestigio, pero otros dos herreros mayas, Marcelo Cen y Juan Asencio Poot sí figuraron en esa lista.[26]

Cen y Poot aparecieron en una lista del gremio que los fiscales incluyeron en los registros del tribunal debido a que un cuchillo encontrado en la escena del crimen parecía haber sido usado por un pintor,

[23] AGN, *Criminal*, v. 471, f. 125.
[24] *Ibid.*, f. 108-112.
[25] AGI, *México*, v. 3036, n. 120, testimonio 1º, f. 39-40, y n. 119, f. 20.
[26] *Ibid.*, f. 26v.27.

escultor o herrero. Otra elaborada lista resultó de la errónea afirmación de Lara de que reconocía al hombre más tarde identificado como Toribio López como un vendedor de carne del barrio de Santiago, un error que llevó a que todos los posibles vendedores de carne, curtidores y carniceros fueran reunidos y colocados en una rueda de reconocimiento.[27] Una revisión de las listas compiladas asiduamente de individuos de estas profesiones revela una pequeña pero significativa presencia de artesanos mayas, usando apellidos obviamente mayas como el indicador más fiable de identidad maya. Sin embargo, como los apellidos de Lara, los hermanos Ventura y López demuestran, la identificación como "indio" en el Yucatán colonial, especialmente en un entorno urbano, no se correlacionaba exactamente con la posesión de un apellido maya.[28] De este modo un cálculo basado en apellidos maya lleva casi con toda seguridad a una estimación a la baja de la participación indígena en puestos de artesanos de inferior estatus.[29]

Una lista del gremio de los herreros residentes en Mérida incluía dos de noventa y nueve individuos (un poco por encima del 2%) con apellidos mayas, Cen y Poot. Un número más considerable de mayas trabajaban en oficios que trataban con ganado y carne, curtidores y carniceros. Una redada de trabajadores del comercio de la carne tuvo lugar el 4 de abril de 1794. Entre los que comparecieron ante Luis Lara en una reunión de todos los posibles sospechosos que pudieran haber sido el cómplice en el asesinato, el 24%, o cerca de uno de cada cuatro, llevaba apellidos mayas.

[27] La información sobre los herreros y comerciantes de carne de Mérida sobrevive en gran detalle, mientras que los anónimos archivistas que recopilaron y organizaron los registros de este juicio omitieron las listas de escultores y pintores, si alguna vez llegó a existir esa información.

[28] En su artículo "El poder de los cabildos mayas y la venta de propiedades privadas a través del tribunal de indios. Yucatán (1750-1821)", Arturo Güémez Pineda incluyó dos mayas con apellidos españoles identificados como "indios": un "indio hidalgo" con el apellido García de una venta de 1807, y Simona Navarrete, "india viuda" de una venta de 1808. En otra escritura venta no notada por Güemez Pineda, una venta controvertida pasó entre Cayetano Gómez y doña Josefa Tadeo Caraveo en el barrio de San Sebastián en 1791. La flexibilidad de apellidos en situaciones parecidas a los hermanos Ventura (en más detalle debajo), se vio cuando Tomasa Couoh vendió un jirón de un solar. Tomasa se identificó como "Yo, Tomasa Couoh, alias Solis, muger legitima de Dámaso Cocom", sugiriendo que los mismos individuos usaron el apellido hispano con la población no indígena, mientras que otros mayas usaron sus apellidos mayas. ANEY, *Libro de Protocolos*, v. 29, 1791-1792, f. 95, y ANEY, *Libro de Protocolos*, v. 28, 1790-1791, cuad. 1, f. 14v.

[29] John K. Chance, en *Race and Class in Colonial Oaxaca* (Stanford: Stanford University Press, 1978) identificó a los artesanos de bajo estatus de Oaxaca como panaderos, carniceros, curtidores, torneros, carreteros, cadeneros, carpinteros, pasteleros, zapateros, herreros, botoneros, tejedores, canteros, sastres, alfareros y sombrereros. Chance clasificó a los barberos cirujanos, drogueros, graneros, músicos, pintores, cirujanos y plateros como artesanos de alto estatus (p. 160-168).

Los mayas urbanos también trabajaban como zapateros, albañiles, carpinteros, veleros e incluso pregoneros.[30] A los mayas urbanos como Marcelo Cen les fue reconocida su importancia para la economía colonial tardía de Mérida en una cédula real de 1795. En ella, el rey Carlos IV reiteró la abolición del servicio personal, poniendo un especial énfasis en eximir a los numerosos mayas "ocupados a lo largo del año" en "manufacturas útiles".[31]

Artesanos como herreros, curtidores, matadores de reses y vendedores de suela, los cuales producían bienes para una amplia variedad de consumidores, probablemente entraban en contacto con no mayas mucho más frecuentemente que los productores campesinos. Las descripciones de la casa de Francisco Ek en la noche del asesinato también sugieren la probabilidad de más interacciones entre mayas urbanos y no mayas. En la noche del asesinato, Lara, aparentemente un residente regular, compartía la posada con los visitantes de Tixkokob, Juan de Dios Burgos, José Concha, Antonio Guillermo, Marcelo Valencia y Laureano Concha. Todos estos hombres, excepto Laureano Concha, servían como soldados relativamente jóvenes en la milicia de infantería de blancos en las listas de la milicia de 1798. Todos excepto Laureano Concha testificaron en español, no en maya.[32] La presencia de dos artesanos indígenas maya hablantes, uno de ellos propietario de una pequeña casa de huéspedes, compartiendo su morada con cinco residentes no mayas de Tixkokob, tres de los cuales trabajaban como labradores, pone en duda la exactitud de la superficial división en una supuesta república de indios rural y una república urbana de españoles.

Cada uno de esos hombres de Tixkokob, así como los otros residentes y visitantes en la casa de Luis Ventura, realizaron declaraciones más cortas y menos cruciales para el resultado del caso. Su presencia y testimonio proporcionan hallazgos útiles acerca de las identidades de los usos del lenguaje y otros aspectos de la identidad indígena urbana. Además de los hermanos Luis y María Ventura, también estaba presente la madre de Luis Ventura, María Palomar, así como las dos cuñadas de María Ventura, María Puc y Josefa García.[33] A pesar de la presencia de sólo un residente o visitante fácilmente identificable como maya por su patronímico, María Puc, es más que probable que los otros se identificaran o fueran identificados por otros como indígenas también. En

[30] Durante la intendencia de Gálvez, el pregonero de Mérida fue un indio ladino Isidoro Xix.

[31] AGEY, *Colonial*, *Reales cédulas*, v. 1, exp. 41.

[32] AGS, *Secretaría de Guerra*, 7299, n. 3, f. 30-32. En la época de la recopilación en 1789, don Toribio del Mazo servía como su teniente.

[33] AGI, *México*, v. 3036, n. 120, testimonio 1º, f. 33, 35, 36.

primer lugar, sólo María Ventura, su hermano Luis y María Palomar fueron capaces de testificar sin la asistencia de un intérprete. Incluso en un entorno urbano, el maya prevalecía como el idioma de las clases inferiores a finales del siglo XVIII. Las otras dos mujeres, María Puc y Josefa García, necesitaron intérpretes, al igual que Luis Lara, Francisco Ek y Laureano Concha.[34]

Como se menciona anteriormente, aparte de María Puc, los otros cuatro que estaban presentes en casa de Luis Ventura dieron apellidos españoles, Ventura, Palomares y García. Sin embargo, un pequeño detalle en el testimonio de dos testigos apunta a una mayor identidad indígena por parte de los hermanos Ventura de la que ellos indicaron en su propio testimonio. Primero, un testigo identificó a María Ventura por otro apellido, Canché. En el testimonio de Josefa García, ella nombró a su cuñada por un patronímico diferente, llevando al escriba a registrarla en una ocasión como María Ventura "alias Canché".[35] En segundo lugar, la último testigo, María Palomares, entrevistada más tarde y separadamente en la ciudad de Hunucmá, nombró a su propio hijo Luis Ventura Cach, añadiendo un inequívocamente maya segundo apellido que ni Luis mismo ni ningún testigo previo había mencionado.[36]

Muchos de aquellos identificados simplemente como indios que llevaban apellidos españoles eran criados, sugiriendo que su traslado desde su contexto indígena a su incorporación a casas españolas llevaba a esos individuos a adoptar apellidos españoles. Pero no debe ser una gran sorpresa que indígenas residentes en un ámbito bilingüe como la ciudad de Mérida del siglo XVIII no solamente usaran dos, sino que tuvieran dos apellidos, uno para las situaciones de contacto con españoles y otro para sus vidas personales con otros indígenas.[37] Sin embargo, la presencia de un número de individuos con apellidos españoles al otro extremo del espectro social de los mayas urbanos complica esta idea, que los únicos mayas que usaron apellidos españoles los tomaran por su posición como dependientes domésticos de hogares españoles.

[34] *Ibid.*, f. 30-35. En las declaraciones mencionadas, don Vicente de Ávila y don Esteban de Castro estuvieron siempre presentes, sirviendo como intérpretes.

[35] *Ibid.*, f. 36.

[36] *Ibid.*, f. 74. Como se mencionó anteriormente, las diferencias entre los segundos apellidos de los hermanos Luis y María, junto con la desconcertante identificación por Palomares de María Ventura como una de las "cuatro mujeres que no conocía" indica la posibilidad de que las dos tuvieran diferentes madres.

[37] Para una discusión del fenómeno de "code-switching" como interacción intercultural, véase Peter Auer (ed.), *Code-Switching in Conversation: Language, Interaction and Identity*, London, Routledge, 1999.

En la cima de la pirámide indígena: Batabes y almehen, principales e hidalgos

Muchos individuos con apellidos españoles ocupaban puestos de poder en los cinco cabildos nativos de Mérida de los *cahob-barrios* de Santiago, San Sebastián, San Cristóbal, La Mejorada y Santa Ana. La población de Mérida incluía una numéricamente significativa elite maya que luchaba para preservar su autoridad y privilegios otorgados a principios de la colonia, a pesar de la dominante influencia española en las ciudades. Además de varios documentos que describen las actividades de los *justicias* de esos cabildos indígenas, un censo de 1794 lista 153 "hidalgos (indios nobles)" residiendo en Mérida, un título con privilegios como exención fiscal, que mayas particulares conservaron hasta finales del periodo colonial. Al menos cinco de los *cahob-barrios* urbanos de Mérida y muchos de los pueblos de los alrededores que formaban parte de las parroquias urbanas, a pesar de su presencia fuera de la jurisdicción de la ciudad, conservaron sus cabildos autónomos hasta la época del asesinato de Gálvez y más allá.[38]

Las elites mayas urbanas se diferenciaban significativamente de sus homólogos de las zonas rurales en términos de su constante contacto con no mayas. Una observación más cercana de estos contactos mina la noción de que un persistente conflicto entre mayas y españoles, en ocasiones con patentes brotes de violencia, pero generalmente con manifestaciones más sutiles y escondidas, marcó el final del periodo colonial.[39] Mientras que el siglo XVIII ciertamente vio más contactos entre mayas y españoles, al menos en la esfera urbana esto no significaba automáticamente conflicto, como los tipos de interacciones vistas más abajo demuestran.

Tres importantes aspectos de la vida de la elite urbana los distinguen de los mayas alejados de Mérida. En primer lugar, la elite nativa de Mérida entraba a menudo en alianzas políticas con no españoles.

[38] Matthew Restall, The *Maya World. Yucatec Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 343-347. En este completo estudio, Restall estableció con certeza las raíces precoloniales de cinco cahob-barrios, los barrios de Santa Ana, San Cristóbal, Santiago, La Mejorada y San Sebastián. Sin embargo, no explora la posibilidad de que las experiencias de las elites que encabezaban esos cahob urbanos difirieran significativamente de las de los cabildos en el campo

[39] Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984, 355 p., resume mejor la tesis de "conflicto eterno": "en el último cuarto del siglo XVIII, la sociedad india sufrió un renovado asalto, una segunda conquista que en muchas maneras iba a probar ser tan devastadora como la conquista original del siglo XVI".

En segundo lugar, los mayas urbanos adoptaban el español mucho más rápidamente que los mayas de fuera de Mérida. Finalmente, los cabildos de los *cahob-barrios* de Mérida incluían individuos con apellidos españoles mucho más frecuentemente que en los ayuntamientos rurales.[40] A pesar de estas diferencias, en muchas maneras los privilegios, títulos, autoridad local y estructuras gubernamentales de la elite indígena de la ciudad fueron análogos a aquellos de los "principales" mayas rurales, a pesar del mayor nivel de contacto con no mayas en el entorno urbano. Esto demuestra que un mayor contacto con no mayas no destruyó la cultura maya.

Controlando el espacio urbano: Cabildos mayas y ventas de tierra

Un caso ilustrativo de elites urbanas ejerciendo autoridad local a pesar de esfuerzos externos para limitar su autonomía, vio la luz mientras magistrados reales verificaban meticulosamente la coartada de un sospechoso temprano en el caso, el pintor y escultor pardo Ignacio Matos. Interrogado sin descanso acerca de sus razones para viajar a Mérida desde Maxcanú, donde él trabajaba habitualmente en tareas para el sacerdote de este pueblo y acerca de sus actividades en Mérida, Matos declaró que había viajado a Mérida para vender un terreno propiedad de su madre, que él había tratado como suyo por muchos años. Las sospechas acerca de las razones de la presencia en Mérida de Matos al tiempo del asesinato llevaron a Piñeres a verificar cada parte posible de la coartada de Matos, incluyendo la venta del terreno que Matos nombró como principal razón de su viaje a Mérida.[41]

Ya que el terreno en cuestión, o "quarto solar", se encontraba en el barrio de Santiago, el consejo nativo había presidido la venta. El capitán don Marcelino Bacab, cacique del barrio de Santiago, encabezaba el cabildo, demostrando que la elite indígena mantuvo un cierto grado de autoridad local y una posición distinta a la de la mayoría campesina al menos un cuarto de milenio después de la conquista, incluso en el corazón hispánico de Yucatán. Don Marcelino, dos alcaldes mayas y tres regidores, junto con el escribano José Benancio Chan, administraron la venta. Sugiriendo una jurisdicción compartida, el cabo militar Juan de los Santos Aguilar, quien no formaba parte del cabildo maya, también firmó el documento.[42] El documento confirmaba que la venta

[40] Restall, *op. cit.*, p. 343-347.

[41] AGI, *México*, v. 3036, n. 120, testimonio 1º, f. 96.

[42] *Ibid*. Las notas tomadas por Piñeres y el escribano no establecen si los administradores escribieron o no los documentos en maya o español ni reproducen el contenido del recibo

había ocurrido efectivamente como había descrito Matos, prestando más credibilidad a su coartada al tiempo que costándole al cabo y al cacique una amonestación de las autoridades.

Don Marcelino y el cabo militar habían ignorado normas respecto a las ventas entre "vecinos", o no mayas, que en este documento se referían a la madre de Matos, Ana Trujeque, quien había vendido el "quarto solar" a Manuela Yam, una mujer indígena, con Matos actuando como su agente. Administrando el documento sin notarios españoles, el cacique y el cabo habían eludido las normas; Ana Trujeque y su hijo habían evadido el pago de la alcabala, el impuesto de ventas colonial requerido de los vecinos. Según la amonestación en los registros del juicio, don Marcelino y Juan de los Santos Aguilar habían administrado una venta que legalmente requería la presencia de un escribano público, un cargo que recibía su salario en parte derivado de la alcabala. Don Marcelino y Juan de los Santos Aguilar no habían requerido la presencia de un notario español, confiando en cambio en los servicios del escribano del cabildo indígena.[43] En una época en la que los líderes indígenas supuestamente veían a los españoles invadir sus dominios tradicionales, el cacique del barrio de Santiago había usurpado con éxito la autoridad de los notarios españoles con la asistencia de otro no maya, ayudando al mismo tiempo a Matos y a su madre a evitar una comisión molesta. El teniente de gobernador, encabezando la investigación, ordenó al cacique y al cabo que nunca más excluyeran a los notarios de cualquier futura transacción. Matos, quien ya tenía problemas con la ley, tuvo que dejar el dinero que había ganado con la venta, veintiún pesos, un real, que sirvió de paga por su mantenimiento en la prisión.[44]

Al igual que la venta entre la afro-yucateca Ana Trujeque y la indígena Manuela Yam, los líderes indígenas de los barrios, caciques y miembros adicionales del cabildo indígena, a los que se refieren como "justicias" en los documentos españoles, supervisaban la mayor parte de las ventas de terrenos que implicaban a mayas residentes en el barrio de Santiago. Una serie de ventas encontradas en los restos de los registros notariales, en su mayoría de finales del Yucatán colonial, demuestran que los cabildos en el entorno urbano seguían participando en las ventas de terrenos que implicaban mayas que residían o poseían tierras en sus territorios. En al menos un caso, don Marcelino supervisó una venta entre dos vecinos de etnicidad indeterminada, Benancio

de la venta en su totalidad. Probablemente debido a la prominencia del caso o a la desaparición de un número de documentos de este periodo, la venta no aparece en los registros notariales que sobreviven en forma de CD en el AGEY.

[43] *Ibid*.

[44] AGI, *México*, v. 3036, n. 120, testimonio 1º, f. 95v-97.

Molina y Luciana Vázquez, esposa de José Ricalde, sugiriendo que don Marcelino Bacab impuso con éxito una jurisdicción territorial sobre el barrio de Santiago, incluso a los residentes no indígenas.[45]

Otras ventas también sugieren que las elites incluyendo a don Marcelino, incluían aliados no mayas entre sus redes de poder, al mismo tiempo que tenían rivales mayas, o al menos elites nativas de los que se resentía. En primer lugar, otras ventas incluidas en el archivo notarial donde presidía el batab de Santiago, documentan la asistencia del cabo militar no maya Juan de los Santos Aguilar, sugiriendo que los dos colaboraban en lugar de desafiarse mutuamente por el poder. Otros no mayas aparentemente servían de testigos. En una venta de tierra de Luciana Vázquez y José Ricalde a doña Ana Maldonado, el título que probaba la propiedad databa de 1789. Don Marcelino Bacab y su cabildo maya supervisaron la venta mientras que tres vecinos sirvieron de testigos de asistencia, Antonio de la Cruz, Juan Chacón y Toribio Gonzáles.[46] En otra venta de tierras, de 1795, Gonzáles y Lázaro García habían servido como los requeridos testigos de asistencia.[47] De este modo, incluso en la contenciosa área de la venta de tierras, una simple dualidad maya contra español no describe acertadamente la situación, que es más complicada, tal como aparece en los documentos.

En un proceso relacionado, se desarrollaron rivalidades entre las elites, ambos oficiales del cabildo y otros hidalgos, al entrar en conflicto con cada uno de los otros, normalmente a través de los límites de los cahob-barrios. Por ejemplo, un hidalgo del barrio de San Cristóbal, Juan Pablo Pacab, escribió que incluía cerca de un centenar de registros de ventas anteriores, un rastro de papel mucho más largo de lo usual, probando posesión y su derecho a vender, "para que no se incomode el cacique de Santiago como siempre ha hecho con él".[48] Aparentemente, la venta de una tierra que existiera dentro de su jurisdicción por un hidalgo procedente de otro barrio ofendió a don Marcelino Bacab, quien probablemente se resintió por la percibida intrusión en sus dominios de otra elite nativa.

Mayas bilingües: escribiendo y hablando en castellano

La elite urbana maya a finales del siglo XVIII también se diferenciaba de los "principales naturales" que residían más lejos de los centros urbanos por su mayor incidencia del uso del español en documen-

[45] ANEY, *Libro de Protocolos*, v. 34, 1795, cuad. 8, f. 120.
[46] *Ibid.*, f. 108-110.
[47] *Ibid.*, f. 120.
[48] *Ibid.*, *Libro de Protocolos*, v. 29, 1791-1792, f. 19.

tos escritos. En esta época, a diferencia de la inmensa mayoría de sus homólogos de la zona rural, algunas de las elites mayas de Mérida habían empezado a escribir en español documentos de géneros que tradicionalmente los cabildos y otras elites habían escrito en maya. Dos breves ejemplos sirven para enfatizar este cambio de alfabetización en maya a alfabetización en español. Estos dos elementos —ambos ventas de terrenos— revelan tendencias en los documentos elaborados por los mayas a lo largo del tiempo, debido a que las ventas de tierras, especialmente las contenciosas, incluían frecuentemente registros de al menos dos, si no más transferencias del mismo terreno. El primer documento, una venta en 1791 de un solar por parte de María Eugenia Zumárraga a Dionisio Salazar en el barrio de San Cristóbal, incluía dos facturas de ventas anteriores, en una de las cuales constaba el paso del terreno entre dos mayas, mientras que en la segunda se refería a la transferencia del terreno de una mujer maya a una no indígena.[49]

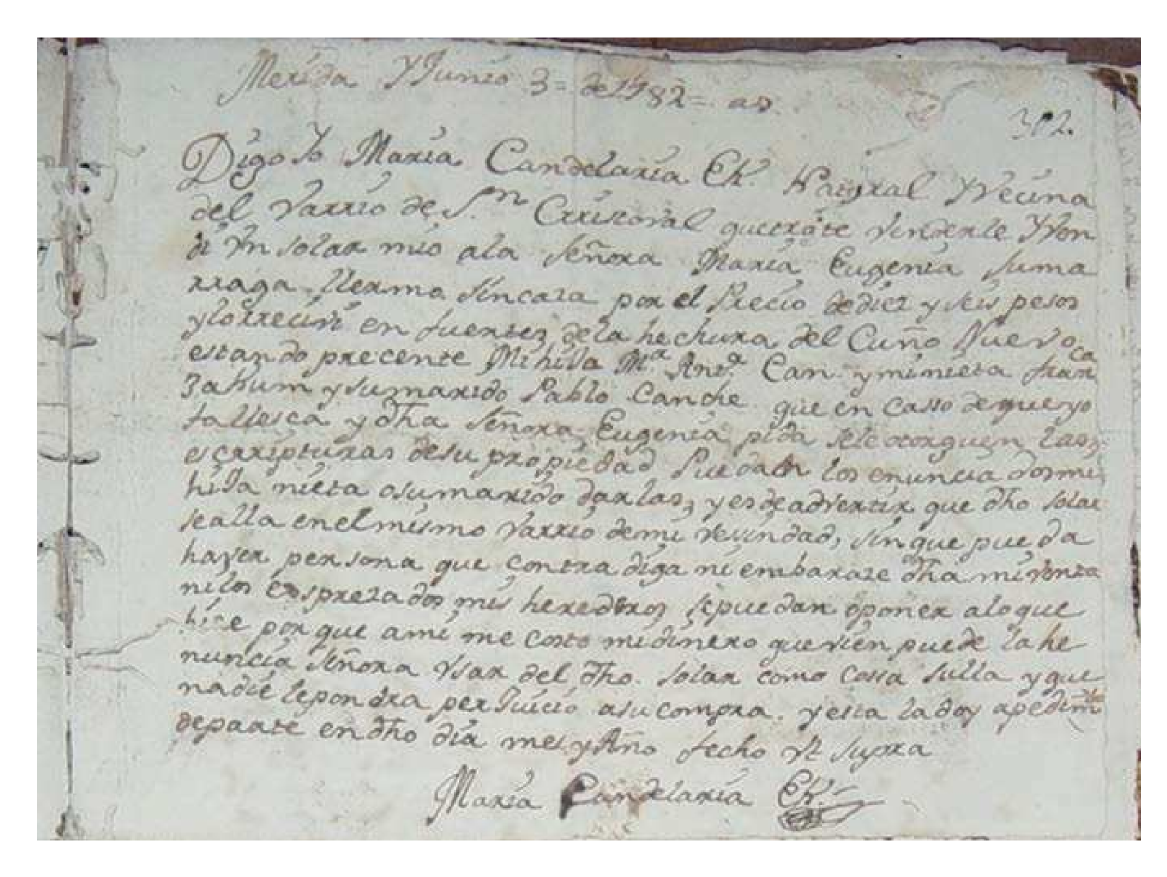
Al contrario que muchos registros notariales de ventas, esta venta incluía documentos no sólo del cambio de propiedad que la precedía, sino también del que precedió a aquel. En 1767, un hombre indígena, Manuel Chi, lo vendió a otro, Santiago Ucan. En la segunda transferencia de tierra en 1782, María Candelaria Ek, viuda y heredera de Ucan, se la vendió a su vez a María Zumárraga. La diferencia entre los dos documentos es llamativa. El primero, escrito en maya, registraba la venta del solar de Manuel Chi al "*almehen*" o noble, Santiago Ucan, de quien Ek aparentemente heredó el terreno.[50] María Candelaria Ek escribió la segunda factura de venta presentada como prueba de propiedad en español, y la factura de venta de una mujer maya para una "vecina" se realizó sin la supervisión de ningún oficial del gobierno, nativo o hispano.[51]

La segunda venta en la que constan dos documentos se originó en una venta de tierras que tuvo lugar en el barrio de Santiago. El proceso en su totalidad está incompleto con la venta final dañada y

[49] Además de los dos ejemplos de mayas de la elite alfabetizados en español explorados más abajo, unos pocos mayas de estatus no pertenecientes a la elite también demostraron un alto nivel de fluidez. El pregonero de Mérida, el indio ladino Isidoro Xix, no sólo demostró el nivel básico de español exhibido por algunos mayas en su testimonio, sino que hablaba castellano suficientemente bien como para actuar en un puesto público que requería un alto nivel de fluidez y confianza en ese lenguaje. (AGEY, Archivo Notarial, *Libro de Protocolos*, v. 29, 1791-92, f. 18 y f. 24; disponible solo en formato digital, disco n. 29; ANEY, *Libro de Protocolos*, v. 31, 1794, f. 11; disco n. 29). Otros mayas que no eran de la elite, no identificados por profesión, incluyeron a Salvador Pech, que inició sus ventas de propiedad, escritas por su propia mano en español, como, "Yo Salbador Pech, indio ladino." (ANEY, *Libro de Protocolos*, v. 29, 1791-1792, cuad. 10, f. 284-285, y ANEY, *Libro de Protocolos*, v. 34, 1794, cuad. 8, f. 111-112.)

[50] ANEY, lib. 28, 1790-92, cuad. 2, f. 301.

[51] ANEY, lib. 28, 1790-92, cuad. 2, f. 302



Merida y Junio 3 de 1782 as

302.

Digo yo Maria Candelaria Ek Naiyxal y vecina
del varrio de Sn Cxistoval que doy de venta y ven
de un solar mio ala señora Maria Eugenia Suma
rraga, llama Sincara por el precio de diez y seis pesos
ylo rrecivi en fuerzes de la hechura del Cuño Nuevo ca
estando precente mi hija Mª Anda Can y mi nieta Juan
Zahum y su marido Pablo Canche que en caso de que yo
falleciera y dha señora Eugenia pida se le otorguen las
escripturas de su propiedad Pueda los enunciados mi
hija nieta o su marido darlas, y es de advertir que dho solar
se halla en el mismo varrio de mi vecindad, sin que pueda
haver persona que contradiga ni embarace dha mi venta
ni los expresados mis herederos se puedan oponer a lo que
hice porque a mi me costo mi dinero quien pueda la he
nuncia señora duena del dho solar como cosa suya y que
nadie le pondra perjuicio a su compra, y esta la doy a pedim
de parte en dho dia mes y Año fecho ut supra

María Candelaria Ek

Carta de venta de María Candelaria Ek (1782), escrita en castellano.
Archivo General del Estado de Yucatán, Archivo Notarial, *Libro de Protocolos* 28, 1790-1792, cuadro 2, f. 302

fuera de alcance, pero los documentos que se refieren a una anterior transferencia de posesión en 1778 y otra vez en 1799, han sobrevivido. Los cabildos del barrio de Santiago produjeron ambos documentos, el primero registrando la venta de un solar de Gabriel Chi y su esposa María Chi, a María de la Luz Chi. El último documento registra la división del mismo solar en cuatro partes iguales entre los cuatro herederos, Domingo Chi, Tomasa Chi, Ygnacio Chi y Marcela Chi. El gobernador, o batab, capitán don Silvestre Chable, supervisó la venta, y el escribano Juan Coba escribió el documento en maya. El documento de 1799 fue supervisado por el sucesor de don Silvestre, gobernador y batab del mismo barrio, capitán don Marcelino Bacab, en consorcio con el cabo del barrio, Juan de los Santos Aguilar. José Venancio Chan, el escribano, escribió este documento en el español propio de un principiante.[52]

[52] AHAY, *Asuntos terminados*, v. 6, 1788-1792, s/n.

Conclusiones

La persistencia de oficiales del cabildo de la elite, autonomía del *cah*, títulos de "hidalgo", privilegios y elevado prestigio social en las zonas urbanas del Yucatán colonial mina el argumento de que la separación entre las dos culturas predominantes de Yucatán, la maya y la española, llevó a la persistencia de la cultura maya. Se ha escrito "Sólo dentro de este contexto de relativo aislamiento puede explicarse la preservación de la integridad cultural maya."[53] Es difícil detallar la supervivencia de todos los aspectos culturales mayas, pero una sociedad estratificada con una elite maya con autoridad y el uso del maya como *lingua franca* nos permite mostrar dos ejemplos de supervivencia cultural en una situación urbana. A pesar de una situación en la que las elites mayas entraban en contacto constante con los colonizadores, conservaron la mayoría de los privilegios y autoridad de *cah* de la elite rural. Aquí, en contacto constante con no mayas, la elite urbana se adaptó incorporando ciertos aspectos de la cultura hispánica, tales como el lenguaje, realizando alianzas estratégicas con no mayas y defendiendo hábilmente sus posiciones en los tribunales, demostrando que un contacto constante no llevaba necesariamente a una inmediata pérdida de su elevada posición social en la sociedad maya.

Los centros urbanos de Yucatán, especialmente Mérida, no consistían en un "enclave blanco" completamente hispanizado, común en muchos experimentos coloniales.[54] Los conquistadores de Yucatán fundaron sus nuevas ciudades encima de prósperas ciudades regionales. Las españolas Mérida y Valladolid coexistieron con las mayas Tihó y Zaci. Un cuarto de siglo después de la fundación de Mérida, este sustrato indígena continuó siendo el componente más significativo numéricamente de la población de la ciudad. Pero estos mayas no se asemejaban exactamente a sus homólogos campesinos, diferenciándose más significativamente en términos de sus casi diarias interacciones con no mayas. Los criados trabajaban en casas españolas, los artesanos producían bienes para los hogares españoles, y las elites colaboraban o defendían con determinación sus venerables privilegios y autonomía frente a las elites de vecinos que mantenían una presencia mucho más constante en sus vidas. A pesar de todo, en diferentes grados y por distintos medios, la mayoría indígena de Mérida continuó defendiendo

[53] Farriss, *op. cit.*, p. 86.

[54] Ann Laura Stoler discute tal fenómeno en "Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule", en *Comparative Studies in Society and History*, v. 31, n. 1, enero de 1989, p. 134-161.

tradiciones indígenas, desde los lazos familiares de María Ventura, y la persistencia de Luis Lara para hablar maya como su primera lengua, hasta las hábiles maniobras políticas de don Marcelino que permitieron la longevidad de su duradero gobierno cah. La supervivencia cultural maya, en términos de idioma, apellido distinto y auto-identidad como indio, no estuvo únicamente fundamentada por un aislamiento social de la influencia europea, como las situaciones de principales urbanos —identificados como "hidalgos" y "gobernadores"— demuestran.

LOS LETRADOS DAN SENTIDO AL BARRIO

MARCELA DÁVALOS
Dirección de Estudios Históricos
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Años antes de la independencia pocas cosas hablan de modernidad en la ciudad de México. Menos aún se muestran tales atributos para sus barrios. Todo apunta a pensar que en la capital novohispana reinaba el espectáculo de los opuestos: de construcciones nobiliarias se pasaba a edificaciones levantadas con la tierra misma de los solares; el consumo de agua de las acequias discordaba con los chorros de agua pura de acueductos y fuentes; los empedrados terminaban de tajo, convirtiéndose en desnivelados pisos encharcados; las mercaderías ultramarinas, los carruajes, las capellanías o el acceso a la escritura son otros de los rasgos que permiten comprender aquella sociedad desde la "oposición de dos mundos".

No obstante, toda aquella ciudad se inclinaba por la fisonomía, gestos y representaciones del antiguo régimen. Más allá de los opuestos, el uso de las calles principales poco se distinguía del de los callejones; las plazas, íntegramente, convocaban romerías; las iglesias emplazaban feligreses y cofrades; los canales eran sinónimo de basurero; para todos la luna llena condonaba la iluminación de trementina, en fin, la ciudad toda compartía códigos premodernos; sin embargo, mientras más nos distanciamos del casco español, los grados de tradicionalidad parecen elevarse.

Los barrios de indios que se asentaban en medio del lago de Texcoco y la Acequia Real nos servirán de pretexto para explicar a qué nos referimos cuando hablamos de que los indios se hallaban "perfectamente articulados en la maquinaria simbólica del antiguo régimen".[1] Antes de que su imagen irradie sólo blanco y negro, quisiera aclarar que la prime-

[1] Artículo en el que Fernando Granados pone a discusión si los indios participaban o no de un mestizaje cultural, "Indios sin tierra, indios con apellido: indios cosmopolitas. El debate sobre la 'identidad' indígena y la ciudad de México borbónica", trabajo presentado en el seminario "Indios en la ciudad", agosto de 2008.

ra antítesis para esos barrios proviene de una polaridad incuestionable: sobre su analfabetismo manifiesto no tenemos más que escritura.

Son los documentos los que nos han permitido deducir que en los barrios de indios reinaban prácticas tradicionales. Y aun cuando algunos virreyes ilustrados pretendieron hacerlos partícipes de incipientes ejercicios racionalistas que comenzaban a ponerse en práctica en las primeras calles del casco español, las referencias a su paisaje nos son ya bien conocidas. Calles de tierra y sin geometría; construcciones efímeras y proliferación de jacales; canales y corrientes de agua desviados según el uso; animales sueltos y manadas conducidas; pocas bardas y en desuso; entradas comunes para varias casas y utensilios al aire libre; ausencia de alumbrado, fuentes públicas y carros de basura; suelos pantanosos, en una palabra, los barrios tampoco participaron de los preceptos del urbanismo moderno que, al menos como idea, brotaban en el centro o casco español.

No sólo su fisonomía se aferraba a una sólida herencia que parecía resistirse a los cambios. Los habitantes de los barrios, cuando los alcanzamos a reconocer a través de sus traductores, exudan corporación, gremialidad, lealtad, honor, jerarquía o privilegio. Hasta antes de la independencia, ninguno de sus indios aparece hablando en primera persona. Sus voces siempre apoderan a otros; a sus colectividades, a sus corporaciones, a sus barrios. La idea de individualidad no es asequible para ellos: el destino parece dado por el cuerpo social que ruega y peticiona a sus autoridades. La potestad parece resolver el curso de su existencia. Y es la autoridad, representada en quienes sí sabían leer y escribir, la que los interpretó, los transcribió y la que, por tanto, nos dejó saber de ellos. Pero ¿quiénes fueron esos letrados? El sentido de este texto es observar la mirada de quienes describieron a los indios y sus barrios, es decir, repararemos en las observaciones de quienes los escucharon, interpretaron y escribieron sobre ellos.

Lo admitido por los historiadores

Como los indígenas de los barrios del sureste declaraban ser iletrados, fue necesario revisar a quienes escribían sobre ellos. El vínculo entre los documentos de finales del siglo XVIII, los indios y sus barrios, parece hablarnos más de sus autores que de aquellos vecinos asentados entre la acequia Real y el lago de Texcoco. Sin saber leer ni escribir, se nos dibujan por la mano de los escribanos. ¿Quiénes fueron esos letrados? ¿Cómo seleccionaron de las declaraciones de los indios lo que debía o no quedar por escrito? ¿Cómo esclarecer la diferencia entre

esas "dos lógicas, articuladas pero heterogéneas: la que organiza la producción y la interpretación de los enunciados, y la que rige las acciones y las conductas"?[2]

Antes de esclarecer nada, detallemos parte de lo que ha sido tomado como manifiesto. Hasta hace algunas décadas, la ciudad del último tercio del siglo XVIII, incluyendo a las parcialidades indígenas, fue considerada como el punto de arranque de la capital moderna. Fue hasta los ochentas del siglo XX que tal suposición fue puesta en duda. Al aproximarnos a los actores, al cambiar de escala, reducir el horizonte y mirar la pequeñez, nos percatamos de que desde la fisonomía espacial hasta las estructuras de poder, pasando por la normatividad o los imaginarios, el conjunto de la ciudad dieciochesca no podía ser vista como un entero, y menos aún como un ente que había sido transformado en su totalidad por los presupuestos urbanos modernos.

Sin detallar ese recorrido, parto de que hasta las primeras décadas del siglo XIX los barrios indígenas del sureste: 1) eran ajenos a los imaginarios ilustrados urbanos de salud, orden y circulación[3] y 2) se apartaban del sentido de propiedad privada[4]. Ubicados en la parte suroriente de la parcialidad de San Juan Tenochtitlan (una de las dos parcialidades que circundaron al casco urbano; la otra era Santiago Tlatelolco), trece barrios permanecieron rodeados por agua más allá de la segunda mitad del siglo XIX. Por el oeste colindaban con la Acequia Real que venía de Mexicalxingo y por el este con el lago de Texcoco; para ellos —a diferencia de otros como para Santiago Tlatelolco—[5] la sequía del lago o el recubrimiento de la acequia Mayor fueron asuntos tardíos.

AI igual que para el resto de la ciudad, desde 1782 los barrios del sureste también convivían con, al menos, dos adscripciones territoriales: la religiosa (regular o secular, que provenía de la planta urbana creada desde el siglo XVI) y la civil, proyectada en ese año por los ideales ilustrados, y que cuadriculó a la ciudad en ocho cuarteles

[2] Roger Chartier, "Al borde del acantilado", *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1997, p. 85.

[3] Marcela Dávalos, *Basura e ilustración. La limpieza de la ciudad de México a fines del siglo XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Departamento del Distrito Federal, 1997.

[4] A lo largo del siglo XIX se gestaron y practicaron el sentido de propiedad privada y sustracción del bien común. *Cfr*. Margarita Menegus, "Introducción", en *Problemas agrarios y propiedad en México. Siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de México, 1995, p. XIX-XXI; *Cfr*. Annick Lempérière, "República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)", en Francois-Xavier Guerra y Annick Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica-Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, 1998, p. 75.

[5] Margarita Vargas Betancourt, véase su trabajo en este mismo volumen, "Santiago Tlatelolco (1523-1610): ¿conflictos por el agua o por la tierra?

mayores y treinta y dos menores. Otro consenso ha sido que hasta mediados del siglo XIX los barrios tenían una fuerte relación con la Corona (en tanto las tierras en que se asentaban les habían sido asignadas por los virreyes), tanto como con la adscripción parroquial que escudriñaba a sus vecinos desde el nacimiento hasta la muerte. Por lo mismo, porque los legajos que nos quedaron provienen de la pluma de los párrocos que los atendían; de los jueces y escribanos que asistían sus pleitos; de los registros dejados por los alcaldes censores o de los contados testimonios de personajes ajenos que se internaron a su territorio, por eso mismo suponemos que se trataba de un mundo tradicional.

Letrados y perspectiva

Los indígenas requerían de otros, letrados, para manifestarse ante las instancias de gobierno: de sus declaraciones orales quedaron transcritas algunas sentencias. Quienes elaboraron los documentos lo hicieron desde su propio sentido. Sin excepción, nuestra aproximación a los barrios está mediada por la representación de otros —alcaldes, párrocos, jueces o escribanos—, que refieren, desde su percepción del mundo, a las prácticas en los barrios de indios. Así, seguiremos la pista de aquellos que interpretaron y produjeron en enunciados las prácticas culturales de los vecinos de los barrios.[6]

A primera vista, las descripciones en las fuentes consultadas —censos de población, transacciones por tierra, escritos judiciales o textos parroquiales—, cuentan más de quienes interpretaron que de los indios en sus barrios. Esas miradas, se refieran al agua, la tierra, la vecindad o la propiedad, muestran a vecinos y no a ciudadanos; remiten a una privacidad sin muros; a un espacio público construido por la experiencia colectiva, en fin, entrelazan a una sociedad en la que la gente hablaba en plural, mostraba la autoridad del pasado hasta en el paisaje o revelaba la fuerza que tenían los vecinos y las jerarquías al tomar decisiones. El peso de la corporación y los vínculos tradicionales marcaban el quehacer de cada día.

[6] Me refiero a prácticas culturales en el sentido en el que las explicaron Michel de Certeau, Luce Giard y Pierre Mayol: como los "sistemas de valores subyacentes que estructuran las cuestiones fundamentales que están en juego en la vida cotidiana"; como actos inadvertidos "a través de la conciencia de los sujetos, pero decisivos para su identidad individual y de grupo". *Cfr*. Michel de Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol, *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*, México, Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 1999, p. 7.

La población de aquellos barrios se nos muestra difractada por la escritura en transacciones, disputas o juicios ajenos a las ideas de individuo, ciudadano, opinión pública o destino propio. Y como en los legajos antes que la palabra del indio aparecen la del juez, el párroco o el escribano, no nos queda más que reconstruir puntos de vista. Por ello no es lo mismo acercarse al barrio desde la mirada del párroco, que de la del alcalde, la del arrendatario, del juez o la del testigo. Veremos cómo cada uno de esos actores letrados nos remite a su apropiación del mundo.

El barrio traducido por los censos

Los censos, esos listados que revelan el orden urbano al que aspiraban los ilustrados, iluminan un espacio barrial ajeno a los criterios de linealidad, embellecimiento, circulación o salud. El censo que tenemos a la mano —el de Revillagigedo de 1790—apunta que en ninguno de esos trece barrios la población excedía de cuatrocientas personas.

Si a la cantidad poblacional le añadimos los nexos vecinales, el parentesco,[7] el oficio o la manera de apropiarse el espacio, se iluminan unas microrregiones en las que los vecinos parecen haber heredado vínculos que parecen muy lejanos de las costumbres y procesos civilizatorios ilustrados que comenzaban a mostrarse en otros puntos de la ciudad. Los censos antes que dibujar familias dibujan redes sociales, además de dejarnos la impresión de que su población no era afecta a abrirse al exterior.[8] Es importante considerar que las fuertes amenazas secularizadoras de las últimas décadas del siglo XVIII bien podrían haber sido el motivo por el cual los barrios se habían encerrado: la preocupación de ser despojados de sus antiguos bienes y costumbres los pudo haber llevado a fortalecer y guarecer los privilegios que como cuerpos les habían sido dados a lo largo del periodo virreinal.

[7] Los vínculos entre barrio y parentesco son una referencia que los historiadores han encontrado ya en las crónicas y documentos del siglo XVI. Al referirse a la asociación entre calpulli y barrio, Felipe Castro señala: "estos barrios tenían asimismo una composición estrechamente vinculada al parentesco, y el parentesco implicaba propiedad de la tierra. El oidor Alonso de Zurita informaba, en el siglo XVI, al rey que "calpulli o chincancalli, que es todo uno, quiere decir barrio de gente conocida o linaje antiguo, que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos, que son de aquella cepa, barrio o linaje, y las tales tierras llaman calpulli, que quieren decir tierras de aquel barrio o linaje" Véase el trabajo de Felipe Castro en este mismo volumen.

[8] *Cfr*. Marcela Dávalos, "Familia y vecindad en un barrio de México", *Familia, vida cotidiana y mentalidades en México y Costa Rica. Siglos XVIII-XIX*, Costa Rica, Museo histórico Cultural Juan Santamaría-Ministerio de Cultura, 1994.

Si a finales del siglo XVIII apenas se gestaba la idea de propiedad privada,[9] escasamente aparece en aquel sureste. La totalidad de los solares indígenas fueron denominados como "las tierras que siguen todas pertenecen a los indios". A eso se suman la coincidencia entre sus oficios y la región en que se desempeñaban: vecinos contiguos son zapateros, pescadores, remeros, etcétera. Las redes familiares sobre las que nos informan los censos, son enriquecidas cuando algunos miembros de la comunidad reaparecen en otro tipo de documento: varios actores de los barrios de La Candelaria, San Gerónimo Atlixco o La Magdalena Mixiuca nos permiten suponer que mientras se sucedían fuertes cambios sobre los traspasos de tierras, las corporaciones y los derechos colectivos,[10] como parte de la política real,[11] en los barrios del sureste la población cerró las filas, subdividiendo las tierras —si era necesario— entre parientes y conocidos que disputaban como nunca por delimitar antes sus posesiones.[12]

De modo que el registro sobre las casas y solares también nos habla de sociabilidades. Más allá de la posesión, se logran esbozar y cruzar

[9] A lo largo del siglo XIX se intentó transformar los bienes eclesiásticos y los de las corporaciones indígenas, entre otros, en propiedad privada. Fue hasta la Ley Lerdo de 1856 que se trasladó el dominio de la propiedad corporativa a la de los individuos, proceso que se complicó y "provocó una confusión generalizada a la hora de aplicar una ley tan imprecisa [...] En suma, el hecho de que la ley Lerdo no especificara los tipos de tierra para desamortizar, creó confusión, resistencia y abusos en su aplicación". *Cfr*. Margarita Menegus, *op. cit*., p. XIX-XXI.

[10] Aquí parto de que el último tercio del siglo XVIII suscitó un ambiente conflictivo respecto a los límites de propiedad. De manera que serían los antecedentes a la adjudicación de los bienes comunales en propiedad privada implementados con la Ley Lerdo y continuados a todo lo largo del siglo XIX. Sobre el tema, *cfr*. Margarita Menegus, "Ocoyoacac-Una comunidad agraria en el siglo *XIX*", *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de México, 1995, p. 144-189.

[11] Un caso de esto se muestra para Toluca, donde a pesar de la política borbónica de aumentar las cargas de impuestos, desmantelar las cofradías o exigir los tributos *per capita*, los indígenas se defendieron manteniendo sus formas corporativas de producción y reteniendo las tierras entre "los mismos miembros de la comunidad [...] en parcelas de explotación familiar". *Cfr*. Margarita Menegus, "Mercados y tierras: el impacto de las reformas borbónicas en las comunidades indígenas", en Jorge Silva Riquer y Antonio Escobar (coord.), México, *Mercados indígenas en México, Chile y Argentina. Siglos XVIII-XIX*, Instituto Mora-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000, p. 19

[12] A diferencia de los pueblos de Guadalajara y Zacatecas, los que rápidamente disolvieron "los lazos comunitarios produciéndose en ellos un proceso de privatización individual de la tierra", los asentados en torno al valle de Toluca en vez de tender a crear un mercado de sus propiedades colectivas, prolongaron su "carácter corporativo y territorial" al arrendarla o extenderla pero ofreciéndola a sus propios vecinos. *Cfr*. Margarita Menegus, "Los bienes de comunidad de los pueblos de indios a fines del periodo colonial", en Margarita Menegus y Alejandro Tortolero (coords.), *Agricultura mexicana: crecimiento e innovaciones*, México, Instituto Doctor José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 112-114.

vínculos entre quienes eran o no familiares, en qué casa vivía cada vecino, la trayectoria de los ancestros, si las propiedades eran heredadas, quiénes eran amigos y quiénes no, etcétera. Y aunque los alcaldes que censaron casa por casa y solar por solar a las familias y vecinos, anotaron los datos según las disposiciones de un machote gestado por el gobierno ilustrado, en sus notas se distingue parte de la estructura de los barrios.

Plantas barriales que parten de un centro señalado por la plaza, la iglesia y las principales casas, recordándonos la estructura del casco de la ciudad, en donde la Plaza Mayor reunía a la Catedral, al Cabildo, al portal de mercaderes, así como las casas del Mayorazgo. Los alcaldes, elaborando su propia cartografía simbólica, nos muestran sitios que resaltaban a la vista de todos, tales como pulquerías, molinos, lavaderos, talleres artesanales, tiendas de pulpería, chocolatería, capillas, etcétera.

Pero en esos viajes los alcaldes también testificaron lo que no siempre les era propio. En sus caminatas de días completos, dieron significado al espacio y acciones de los hombres y mujeres que ahí vivían. Por ellos suponemos la colaboración entre familias o la importancia de un determinado entorno para el desempeño de un oficio: el agua salitrosa del lago facilitaba la tarea a los curtidores. De ahí se deriva la numerosa población de cuereros, zapateros y taconeros registrada, por ejemplo, para San Gerónimo Atlixco.

Los alcaldes nos invitan a imaginar las jornadas de los vecinos de los barrios. Los días seguramente se ordenaban de manera distinta en un barrio habitado principalmente por pescadores —como La Magdalena Mixiuca— que en otro poblado de pateros, como La Candelaria. Los censores nos hacen percatarnos de que los nombres de ciertos lugares se derivaban del oficio (como La Candelaria de los Patos), o que algunos lugares significativos se asociaban con personajes relevantes, historias o marcas espaciales dados por el uso cotidiano de los vecinos. Y aunque en sus anotaciones a veces se muestran extraños al territorio barrial —al que califican por sus calles cerradas, callejones imposibles de transitar o puertas falsas que además de evitar el acceso fácil no llegan a ningún lado—, sus textos nos dejan ver cómo parte de su lenguaje procede de la información que les dieron los vecinos de los barrios.

Los alcaldes no daban nombre a las calles y callejones porque éstos no siempre existían, o bien, porque tampoco era usual emplearlos. Los vecinos usaban distinciones tomadas del nombre con el que se había bautizado a alguna casa — "casa de San Cayetano"—; la morada de algún personaje importante para el barrio —ahí donde "vivía el padre Cancio" —, o bien "bajando el puente, junto al árbol"; "frente de San Lázaro pegado a la acequia antes de subir el puente del guarda";

"pasando un puentecito"; "al lado de la pulquería de Palacio"; "la casa nueva donde está la horca"; "junto a la casa de Pacheco", etcétera. Aquellos espacios ajenos a las nomenclaturas modernas empleaban relieves y símbolos colectivos construidos por los habitantes para distinguir al espacio: las frases que lo designan se parecen más a símbolos gestados por el uso que a códigos normados desde una política de gobierno. Así, aunque los censores registraron a una ciudad desde parámetros dados por un gobierno secularizador, los referentes y el uso del espacio parecen provenir de criterios muy ajenos a los de la urbanización ilustrada.

El barrio traducido por los párrocos

Antes de 1782[13] la jurisdicción que prevalecía en la capital era religiosa. Hasta el último tercio del siglo XVIII los barrios del sureste —como el resto de la ciudad— se dividían en territorios parroquiales; de ahí se alimentaba la fornida presencia de los clérigos. De modo que la historia de la planta urbana se había delineado por las negociaciones, acuerdos o disputas entre los párrocos seculares y los religiosos regulares que señalaron sus límites,[14] hasta que los primeros ganaron el control absoluto de las feligresías y sus feligreses.

Los documentos del último tercio del XVIII en los que aparece la pareja párroco-indio fueron escritos por los curas seculares: dato que tiene importancia en tanto el control y poder simbólico de las órdenes regulares que habían gobernado el espacio de los barrios durante más de dos siglos, quedó anquilosado.[15] Las parroquias de Santa Cruz y So-

[13] Hasta antes del siglo XVIII la ciudad estaba organizada en parroquias. La división civil se aplicó en el siglo XVIII, luego de varios intentos por dividirla en cuarteles: en 1713, en 1744, en 1750, hasta que, en 1782, el virrey Martín de Mayorga encargó al oidor Baltasar Ladrón de Guevara formar el reglamento que finalmente dividió a la ciudad en ocho cuarteles mayores y treinta y dos menores.

[14] María Teresa Álvarez Icaza Longoria, véase su trabajo en este mismo volumen, y también Marcela Dávalos, "La ciudad episcopal y la disputa por las feligresías. Ciudad de México, siglo XVIII", *Revista Trace*, diciembre de 1997, n. 32, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, p. 13-21. Otro género de conflicto, que también marcó las jurisdicciones territoriales, se asocia a las disputas entre los virreyes y los obispos. Cfr. Carlos Paredes Martínez, véase su trabajo en este mismo volumen, "Los barrios indígenas de la ciudad de Valladolid de Michoacán en la época colonial".

[15] "...la secularización definitiva de los curatos que funcionaban como doctrinas de las órdenes regulares, reiniciada en 1750 y culminada con firmeza por el arzobispo Lorenzana en 1769, quien dejó a franciscanos y agustinos sin curato alguno en la ciudad", en Juan Javier Pescador, *Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, p. 29.

ledad y la de Santo Tomás la Palma[16] tutelaban a los barrios del sureste, de modo que el puño y letra de sus párrocos y, por tanto, su punto de vista, son los que alimentan nuestras conjeturas.

Los sacerdotes seculares se veían a sí mismos como modernos. Al compararse con los regulares, los descalificaban como los religiosos de "tiempos de la ermita". Expresión que encierra un claro sentido de atraso y despoblado. Los seculares, luego de tirar y reconstruir las viejas capillas o iglesias, levantaron enormes parroquias —avalados por la tendencia secular del arzobispado— a las que rebautizaron con sus advocaciones predilectas.

Una vez dominado el territorio, los seculares tomaron la voz ante las instancias de gobierno para defender a sus feligreses. Una y otra vez los encontramos solicitando agua o refiriendo a la sequía y necesidades de los barrios. Para indagar la relación de los indios con el líquido, de nuevo, no tenemos otra vía que la de quienes los interpretaron. Los párrocos opinaban que la doctrina mejoraría al abastecerla con agua potable, pero de lo que no se percataban era que tras sus palabras dibujaban un paisaje que hoy día traducimos como historia de las prácticas culturales.

Sus peticiones nos confirman que el sureste prolongó su existencia como entorno lacustre;[17] que a las fuentes, más bien lejanas, no llegaba ni una gota; que las acequias eran desviadas de contentillo o que sus corrientes servían incluso para beber. La mayor parte de las pilas o fuentes en la ciudad estaban hacia el suroeste,[18] certificando con ello el poco contacto que los vecinos del sureste tenían con las aguas de Santa Fe y Chapultepec.

En teoría los barrios tenían destinada una cantidad fija de agua, y aunque la falta de información no nos permite despejar fácilmente la ecuación, una pista para contrastar la carencia en el sureste, nos la

[16] Aquel cuadrante oriental de la ciudad inicialmente correspondió a San Pablo: al llegar los españoles en 1521, y hasta 1586, los franciscanos tuvieron la adscripción de la parroquia; desde este año hasta 1607 quedó a cargo de los carmelitas, y de 1607 a 1750 estuvo en manos de los agustinos, quienes la pasaron finalmente al clero secular. De modo que del extenso territorio inicialmente ocupado por la parroquia de San Pablo, que iba de San Lázaro a Xochimilco, surgieron la parroquia de Santa Cruz y Soledad, Santa Cruz Acatlán y años más tarde la de Santo Tomás la Palma. San Pablo fraccionó su territorio dejando gran ambigüedad sobre sus fronteras tanto a los feligreses como a los párrocos.

[17] Desde el siglo XVIII se ha contrastado al poniente con el oriente en varios puntos: piso firme/terreno fangoso; aguas potables/aguas salobres; clima propicio/clima generador de enfermedad; civilidad/falta de moral, etcétera.

[18] "Un gran eje del desarrollo urbano en la época colonial fue la calzada de Tacuba y la calzada de la Verónica, por donde pasaba el agua delgada de Santa Fe. En el extremo opuesto, barrios enteros sufrían de sed y debían recurrir a otros medio de distribución". *Cfr*. Alain Musset, *El agua en el Valle de México. Siglos XVI-XVIII*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, 1992, p. 87.

da su reparto en los barrios de la parcialidad de Santiago Tlatelolco. Para mediados del siglo XVIII, éstos poseían siete fuentes con derecho a una naranja, es decir, ocho reales y ciento cuarenta y cuatro pajas de agua.[19] El contraste fulgurante entre siete fuentes contra las tres, lejanísimas, del sureste, nos lleva a suponer que el número de derrames se asociaba a la importancia y cifra de instituciones asentadas.

Las medidas de agua que regularmente se daban en la ciudad eran la paja, el real y la naranja. Dieciocho pajas hacían un real y ocho reales hacían una naranja. Con Revillagigedo estaba prescrito que la dotación para los particulares fuera de cinco pajas,[20] de veinticuatro pajas para los hospitales (cifra que suscitó disputas sin nunca aclararse)[21] y que a las comunidades y a las fuentes públicas se les abasteciera con dieciocho pajas, es decir, un real. En principio, entonces, todas las fuentes públicas de las plazas —como la Merced o la de Santa Cruz y Soledad—, deberían tener derecho a su real de agua, pero las reiteradas quejas exhiben que la mayoría de las veces quedaron tan solo en la legislación.[22]

Nunca se pudo desenmarañar a dónde, a quienes o por qué llegaba el agua potable. Parte del afán ilustrado de regular fueron las Ordenanzas de 1710. Mientras lograban enlistar el número de derrames recibidos en edificios públicos, particulares y religiosos, se prohibió repartir más mercedes "a ninguna persona de la calidad y condición que sea". El primer padrón de aguas fue levantado en 1808, casi cien años después de esas Ordenanzas[23] y, para ese año, los barrios del sureste tampoco tenían una fuente cercana.

[19] A la primera que llaman de Santa María se le darán nueve pajas. A la segunda llamada la Lagunilla, por ser muy largo el tramo, que hay desde donde se toma hasta ella treinta y seis pajas. A la tercera que llaman de San Martín nueve pajas. A la cuarta, que es la de Guadalupe nueve pajas. A la quinta y sexta, que son las que tiene el Colegio de San Buenaventura treinta y seis pajas, y a la séptima que es la de la Plaza mayor de Santiago, cuarenta y cinco, que todas hace, ciento cuarenta y cuatro pajas, de que se compone la naranja. Las dos primeras fuentes son y corresponden a la Nobilísima Ciudad, la tercera, cuarta y séptima a la parcialidad de Santiago, y la quinta y sexta al Colegio de San Buenaventura del orden de NSP San Francisco, 1794. *Cfr*. Archivo Histórico del Antiguo Ayuntamiento (AHAA), *Aguas. Fuentes Públicas*, v. 58, exp. 37.

[20] El "surco" (tres naranjas) y el buey (48 "surcos") eran empleadas básicamente para el campo. *Cfr*. Blanca Suárez Cortés (coord.), *Historia de los usos del agua en México. Oligarquías, empresas y ayuntamientos (1840-1940)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Comisión Nacional del Agua, 1998.

[21] Oziel Ulises Talavera, *op. cit.*, p. 268.

[22] Así lo señaló Guillermo Margadant al referir que los otorgamientos de agua no tuvieron un "carácter absoluto y definitivo" porque "nuevas circunstancias siempre pudieron dar lugar a renovados repartimientos de agua". *Cfr*. Guillermo F. Margadant, "El régimen de aguas en el derecho indiano", en Francisco de Icaza Dufour (coord.), *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. Estudios histórico-jurídicos*, México, Miguel Ángel Porrúa, México, 1987, p. 502-503.

[23] Por Diego de la Rosa se arregló por ramos de cañerías (ramales principales por donde se distribuía el agua a la ciudad) primero los del acueducto de Santa Fe: San Francisco,

Si comparamos la cantidad de iglesias, conventos y edificios públicos del sureste con los de Tlatelolco, concluiremos que las instituciones y derrames concedidos eran un vínculo que iba de la mano. Para los barrios del sureste la frase ser "parte del público" no tenía mucha valía, es decir, no eran partícipes del ser vecinos con derechos, privilegios y estamento. La distribución del líquido nada tenía que ver con criterios igualitarios o precios establecidos, sino con valores sociales como el prestigio, la calidad o el rango de los vecinos. Y esa racionalidad se expresó en el reparto de las fuentes públicas.

Lo anterior nos permite distinguir lo dicho sobre la exigua cantidad de fuentes "cercanas" a los barrios del sureste: una en la plazuela de la iglesia de la Santísima, otra en la plazuela de la de San Pablo y la tercera frente al convento de la Merced, es decir, para los barrios inscritos en Santo Tomás La Palma no hubo ni asomo de grifo. Los privilegios de poseer agua dependían de la jerarquía del lugar, de la plaza, del cura y de la iglesia. Hasta la primera mitad del siglo XIX, barrios como La Candelaria o San Gerónimo no poseyeron fuentes propias.

Esto aclara por qué los párrocos eran quienes tomaban la palabra para gestionar fuentes en sus feligresías; la prescripción de una de ellas implicaba rango y reconocimiento. Esos legajos muestran que mientras las autoridades discutían cómo decidir el reparto, los vecinos empleaban el líquido que tenían a la mano, es decir, el agua de las acequias y recursos obtenidos del lago.

En sus bosquejos, la recolección de especies de la laguna es invocada. A excepción de un par de recursos, "los peces, abundantes y veloces en su capacidad reproductiva"; los "charales, pescado blanco, juiles y otros ciprínidos"; los "peces vivíparos pequeños", "batracios y extraños anfibios, como el proverbial ajolote"; "reptiles, serpientes comestibles, tortugas y una multitud de invertebrados como moluscos, almejas o caracoles; crustáceos como el acocil; insectos acuáticos; dípteros comestibles; diversas chinches de agua, larvas y huevecillos de insectos voladores, así como distintas clases de gusanos", son todos géneros asociados al mundo lacustre.[24]

Palacio, San Lorenzo y la Santísima, y luego los ramos del acueducto de Chapultepec: la Alameda, la Merced y San Pablo. Para cada merced señaló la actividad, las varas de cañerías, diferenciando de estas los caños principales, que abastecían a fuentes públicas y particulares. Cfr. Oziel Ulises Talavera, *op. cit.*, p. 275.

[24] *Cfr*. Manuel María Herrera y Pérez, "Tláhuac. Cabecera, linderos, pueblos de su jurisdicción, barrios de la cabecera, pescados, patos, yerbas, árboles, señoríos y varios animales de la tierra", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 3a. época, I, 1873, p.34. También Gabriel Espinosa, Manuscrito inédito.

El zacate, uno de los productos lacustres disputado por los españoles, al crecer la demanda de tierras,[25] ocupó legajos enteros.[26] Por el contrario, nunca estuvieron interesados en aquellos "miserables" géneros, hasta que la desecación cubrió la totalidad de sus tierras. El uso de los recursos del lago y del agua de las acequias se preservó sin titubeos en los barrios del sureste hasta finales del siglo XIX. Uso que habla de los arcaicos rasgos de una cultura lejana o de una de las pocas entradas para suponer la continuidad histórica de prácticas (quizá prehispánicas) ajenas a los poderes instituidos; hipótesis que deberá consolidarse en un trabajo futuro.

Las prácticas en el Juzgado

Desde otra vertiente, tenemos la óptica de jueces y escribanos. El lugar que ocupa el mundo legislativo en la escritura histórica es relevante. Prácticamente todo lo que reconocemos de los barrios pasó por las instancias judiciales; el grueso de los documentos con que construimos el pasado colonial es resultado de asuntos tratados ante instancias jurídicas y consecuencia de una procuración de justicia adyacente a los deseos de regular el orden social. De sus testimonios alcanzamos a ver la difracción del poder —o quizá sería más apropiado decir de los minúsculos poderes—, que se repartían en los barrios de acuerdo con la cadena jerárquica de funcionarios coloniales.[27] ¿Cómo se ejercía la autoridad en ese minúsculo espacio que eran los barrios indígenas? ¿Cuándo hacían los vecinos uso de sus fueros? Ciertos historiadores del derecho nos han permitido ir en busca de prácticas "no legalistas", sino asociadas a un derecho casuístico y prácticas culturales locales. Y entonces aparecen gestos que parecerían arcaicos.

[25] *Cfr*. Margarita Menegus, "La propiedad indígena en la transición, 1519-1577. Las tierras de explotación colectiva", en Manuel Miño (coord.), *Mundo rural, ciudades y población del Estado de México*, Toluca, El Colegio Mexiquense, 1990, p. 52-54.

[26] Son numerosos los documentos que refieren a la obligación de los indígenas para proveer de zacate a cierta persona o autoridades. *Cfr*. Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *General de Parte*: 1577, v. 3, exp. 36; 1587, v. 3, exp. 141; 1601, v. 5, exp. 1386; 1591, v. 3, exp. 884; 1597, v. 6, exp. 1196; 1618, v. 7, exp. 277. También AGN, *Indios*: 1739, v. 54, exp. 304; 1740, v. 54, exp. 353; 1743, v. 55, exp. 117; 1760, v. 58, exp. 145. También AGN, *Reales Cédulas*: 1590, v. 3, exp. 109; 1590, v. 3, exp. 123; 1606, v. 5, exp. 253; 1606, v. 5, exp. 256; 1606, v. 5, exp. 287; *Idem*, 1806, v. 5, exp. 380.

[27] Para consultar sobre la centralización del poder, *cfr*. Henry Kamen, *Una sociedad conflictiva: España 1469-1714*, Madrid, Alianza Editorial, 1984; Emilio Mitre, *La España medieval*, Madrid, Editorial Itsmo, 1979; Adeline Roucquoi, *Genèse médievale de la Péninsule Ibérique*, París, Seuil, 1993; Thierry Dutour, *La ciudad medieval. Orígenes y triunfo de la Europa urbana*, Barcelona, Paidós-Orígenes, 2004.

En esa interacción se muestra una sociedad jerárquica, corporativa, integrada por estamentos y regida por valores sociales de antiguo régimen; una sociedad concebida como un cuerpo en que cada persona cumplía una función específica y determinada de antemano, que nos habla de órdenes y no de clases sociales, que nos señala prestigios y no diferencias económicas. Los pleitos ante el Juzgado de Indios muestran que siete de esos trece barrios, los más cercanos al casco español, no poseían tierras, mientras que los otros seis, ubicados rumbo a la línea que marcaba el fin de la ciudad hacia el sur, poseían tierras para arrendar. Para resarcir su carencia de tierras, a los primeros les fueron concedidos, al menos desde 1642, los derechos de uso sobre los productos del lago de Texcoco. Los vínculos con la tierra, la interacción entre los indígenas y los arrendatarios, la concepción de la propiedad o las vivencias con el paisaje nos hablan de colectividades, de corporaciones, y no de individuos.

De modo que veremos al Juzgado como un lugar en que interactuaban la autoridad y los vecinos de los barrios indígenas ¿Desde dónde elaboraban los indígenas sus peticiones? ¿Cómo se acercaban al juzgado? ¿Quiénes los escuchaban, recibían las disputas y las convertían en manuscritos, al tiempo que las interpretaban? ¿Cómo debemos considerar las peticiones orales de los indígenas ante una instancia letrada? ¿Cuál era imaginario jurídico que reinaba en el Juzgado? Poco se ha abordado la diferencia que separaba a los indígenas analfabetos de los funcionarios letrados a los que acudían.[28]

Los escribanos virreinales repitieron decenas de veces la frase "y no requiere de intérprete por ser bastante ladino", tanto como para a finales del siglo XVIII enunciaron la de "no firmar por no saber leer ni escribir". De ésta manera quedamos inmersos en prácticas culturales vinculadas tanto al analfabetismo como a una cultura letrada,[29] tal como lo era la de los jueces y escribanos. Entre los vecinos de los barrios la oralidad era principio de socialización, y de sus palabras y testimo-

[28] *Cfr*. Marcela Dávalos, "Oralidad, escribanos, testigos y verdad en los barrios indígenas de la ciudad de México: siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX", en *Altertexto*, México, Revista del Departamento de Letras, Universidad Iberoamericana, n. 7, v. 4, enero-junio de 2006.

[29] Sobre este punto hay una extensa bibliografía a consultar, Jack Goody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996; Jack Goody y Watt I., *The consequences of Literacy*. *Comparative Studies in Society and History*, V, 1963; David R. Olson y Nancy Torrance (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998; Armando Petrucci, *Alfabetismo, escritura, sociedad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999; David R. Olson, *El mundo sobre el papel*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998; Roy Harris, *Signos de escritura*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999; Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; Carlos Aguirre, Antonio Saborit y Daniel Golding, *Cultura escrita, literatura e historia*, *Conversaciones con Roger Chartier*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

nios los escribanos seleccionaron lo que ahora nosotros leemos en los legajos. De ahí la importancia de detenernos en el mundo de aquellos hombres que transcribieron las palabras de los indígenas.

Que el mundo de los vecinos de los barrios se ordenaba por formas de comunicación no escritas se muestra, entre otros lugares, en los actos de toma de posesión de tierras. La cultura material del siglo XVIII preservaba antiguas tradiciones: al momento de cambiar de manos alguna propiedad, los vecinos proyectan algo así como arcaísmos.[30] Para simbolizar la posesión de las tierras se montaba una teatralidad que fortalecía al incipiente registro documental: se arrancaban plantas, se aventaban piedras, se recogía tierra o se daban estocadas a los árboles frente a testigos, al tiempo que el escribano daba constancia de lo ocurrido. Por más corriente que parezca, como veremos, este acto genera preguntas inquietantes que nos llevan a pensar en una relación de permiso para con la tierra, en tanto Dios era el verdadero poseedor de ella. El hecho de tocarla, de asirla, de poseerla, corre paralelo a ese otro acto que fue el de cargar con un trozo de ella cuando se le dejaba, cuando alguien se mudaba, para así preservar el lecho de los ancestros difuntos. Tampoco los testigos serán aquí insignificantes, si consideramos que el conjunto total de los indígenas era iletrado y que la mirada vigilante era parte del sistema comunicativo. En esos actos públicos encontramos una relación entre lo "actuado" a la vista de todos a fin de que quedara impreso, más que en el papel (que desde luego comenzaba a tomar forma y a dársele cada vez mayor valor), en la memoria de los vecinos presentes, al tiempo que el escribano con su puño daba "fe de lo ocurrido".

En fin, el mundo tradicional se extendió mucho más de lo que seguramente imaginaron los gobernantes ilustrados: todos entendían aquella comunicación ancestral en tanto participaban de ella. Más allá de las excepcionales lecturas, la mayoría no vio corrupción o miasmas en las aguas, tanto como tradujeron la ciudad desde su experiencia local y parroquial. Asimismo los juristas referían al derecho castellano medieval y los párrocos no perdieron su protagónica autoridad, porque hasta la idea misma del cambio participaba de un mundo heredado al que se reconocía su autoridad. La tradición dictaba el rumbo de unas prácticas sobre las que apenas era necesario dudar.

[30] "El acto de toma de posesión consistió, por lo general, en la aprehensión simbólica ante testigos (*rito de sabor feudal*: coger tierra, arrancar plantas, aventar piedras, dar estocadas a los árbloles) y en la constancia pública (la fe de lo ocurrido, dada por el escribano de la expedición)." *Cfr*. José Miranda, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas 1521-1820*, México, Instituto de derecho comparado, Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, 1952, p. 35.

Conclusión

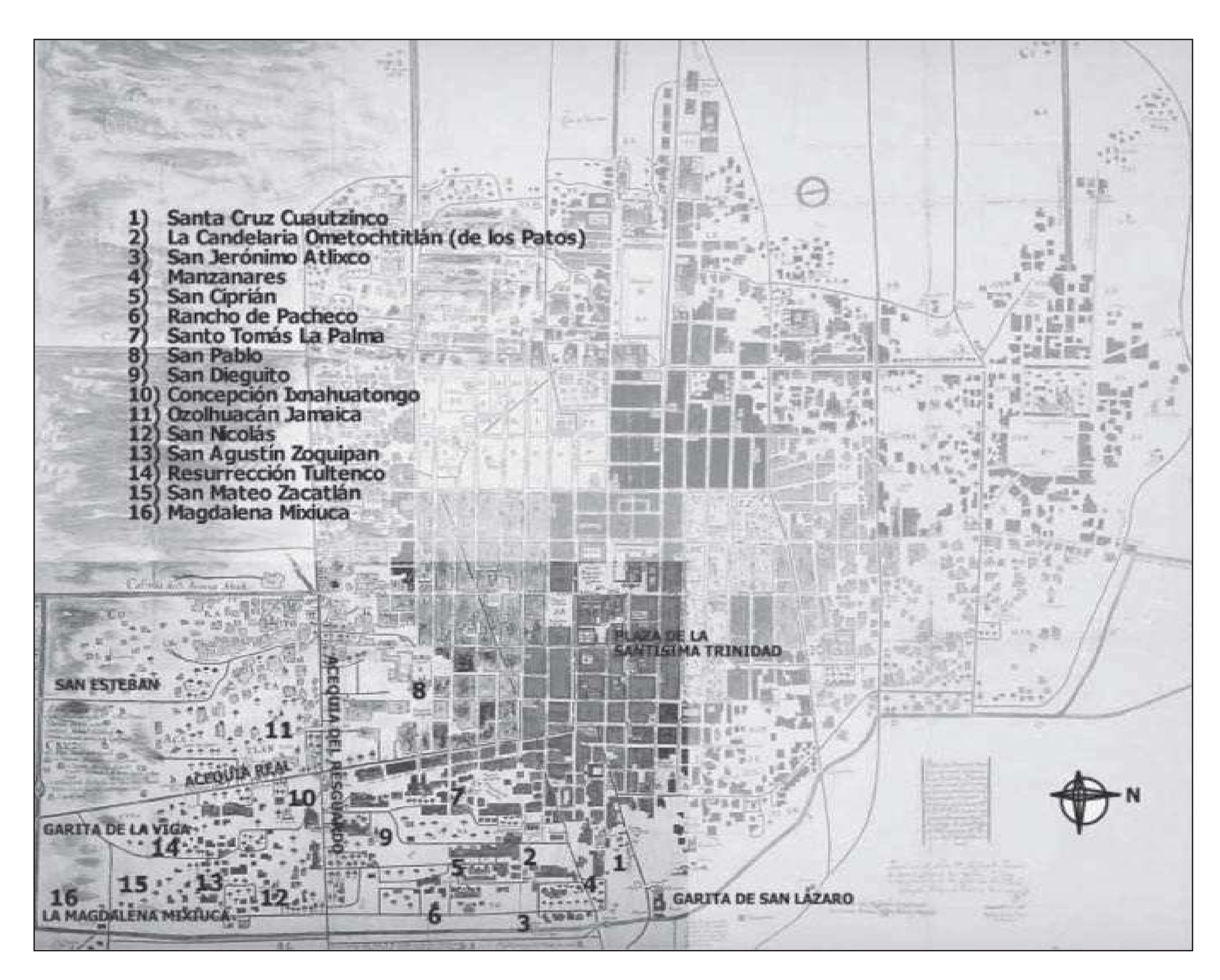
Los textos dieciochescos avalan que los barrios del sureste prolongaron sus formas corporativas por mucho más tiempo que otros. Herederos de antiguas prácticas, unas de origen castellano y otras quizá prehispánicas, sus vecinos cerraron filas ante las reformas urbanas. Los vecinos —aún cuando su voz fue transcrita por otros—, se mostraron como colectivos y defendieron las causas más conservadoras. Antes que ceder a los cambios, resguardaron sus fiestas religiosas, cajas de comunidad o propiedades colectivas, tanto como reforzaron su apego a la vida ofrecida desde las parroquias y capillas.

Cuando el ajuste de cuentas y el movimiento independentista emergieron, los barrios del sureste se alistaron a los grupos de voluntarios en defensa del rey.[31] Su capacidad para esquivar el libre mercado, para su suerte, remató con la preservación de su entorno: la Acequia Real y el lago eran elementos imprescindibles para la ciudad. Secarlos, como se hizo en otros puntos, habría sido poner en jaque el abastecimiento de mercaderías a la ciudad. El sureste en gran parte pudo perpetuarse por su papel de almacén y distribuidor de productos hacia la capital (no en balde, décadas después quedó constituido en La Merced).

Su vecindario permaneció viviendo y trabajando ahí muchas décadas después de que los barrios fueran declarados extintos. La coincidencia entre una realidad que opera y la continuidad de una historiografía sobre las prácticas lacustres distinguen a aquella parte sureste de otros puntos de la ciudad. Por un lado convergen las observaciones de alcaldes, párrocos y jueces respecto a las prácticas culturales del vecindario y, por el otro, confluye la opinión de antropólogos y arqueólogos (basados en códices, crónicas, restos arqueológicos, registros de campo y visuales) que nos permitieron incluir en sus "sociedades hidráulicas" a los barrios del sureste. Además, la falta de interés de los especuladores, quizá por la dificultad de transformar un paisaje cruzado por numerosas acequias que sirvieron como medio de transporte hasta mediados del siglo XX,[32] coincidió con los estudios de historia urbana.

[31] *Cfr*. Virginia Guedea, "Los indios voluntarios de Fernando VII", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. 10, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 11-81.

[32] Las prácticas lacustres se registraron hasta el siglo XX: 26 pescadores en el cuartel 7 y 84 en Xochimilco; 125 tejedores de palma en México y 57 en Xochimilco. *Cfr*. Antonio Peñafiel, *Censo General de la República Mexicana*, México, Dirección General de Estadística, Oficina Tipografía de la Secretaría de Fomento, 1901.



Barrios de indios ubicados al oriente de la Acequia Real y otras referencias, sobre el plano de la Ymperial México de José Antonio Alzate Ramírez, 1769

En suma, sin tener la posibilidad de separarnos de la actualidad, exhibimos a una parte de la capital novohispana que, décadas después de las reformas ilustradas, prolongó sus ancestrales prácticas. Cuando el parentesco, la vivienda y el oficio aparecían reunidos en los documentos; los "fuereños" como extraños a la comunidad; los ancianos como figura de autoridad o la oralidad como sistema comunicativo, conocí a una anciana nacida en La Concepción Ixnahuatongo, quien semejaba a cualquiera de las de los indígenas descritos siglos antes en los documentos. María Josefa pretendía obtener una copia de su acta de bautismo. Sin saber su fecha de nacimiento, leer o escribir, fue rechazada por el párroco que le "mandó volver" con alguien que le ayudara a buscarse mes por mes y día por día entre las centenas de bautizados. Su única identidad la contenían los archivos parroquiales; al igual que sus padres y abuelos, había nacido sin participar de más administración que la parroquial. Su figura, además de revivirme a una ciudad virreinal que separaba a su población por calidades —el centro para los españoles y la circunferencia para las parcialidades indígenas—,[33] parecía venida de aquel mundo en el que el analfabetismo, el uso del rumor, los rituales, la teatralidad, las alegorías o los símbolos verbales eran el contrapeso del texto escrito.

[33] *Cfr*. María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "La secularización de doctrinas en la ciudad de México", en este mismo volumen.

LOS ARTÍFICES DE UNA CIUDAD. LOS INDIOS Y SUS TERRITORIALIDADES. PUEBLA DE LOS ÁNGELES. 1777

ROSALVA LORETO LÓPEZ
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Introducción

Para aproximarnos al estudio del funcionamiento dinámico de los emplazamientos urbanos es necesario considerar, junto con el análisis demográfico y el intercambio económico, el recuento de los componentes del paisaje natural que repercutieron en diversos momentos en su organización interna y externa. Esta asociación, en el caso de Puebla en 1777, permitió una lectura diferencial intraurbana a partir de la cual se percibió la existencia de variados niveles de autosuficiencia y de habitabilidad. Bajo estos parámetros el estudio de la distribución y el comportamiento de la población mostraron diferencias asociadas con la asignación estamental y étnica de los recursos energéticos. Este enfoque permite proponer algunas de las razones de las variaciones en el crecimiento urbano y en sus ritmos y adecuaciones a lo largo de trescientos años.

En esta primera aproximación a la problemática de los indios en la ciudad de Puebla pretendo definir su proporcional presencia con respecto al resto de los pobladores de la urbe y los modelos diferenciados de asignación de los recursos naturales y del territorio. La fuente fundamental de esta primera aproximación es el *Padrón* de población de la ciudad de Puebla de 1777.[1]

[1] Archivo General de Indias (en adelante AGI), sección V, *Gobierno*, *México*, leg. 2578 a 2580. Este padrón tiene su origen en una real orden firmada en San Lorenzo del Escorial el 10 de noviembre de 1776. Ésta fue girada por José de Gálvez al virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa (1771-1779) y a su vez transmitida a los obispos, quienes dispusieron su ejecución bajo el cuidado de párrocos y curas. Los padrones se levantaron "con la debida distinción de todas las clases, estados y castas de personas sin excluir los párvulos". Sobre las primeras aproximaciones a su estudio puede verse Rosalva Loreto López, "El microanálisis ambiental de una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles, 1777-1835", en *Historia Mexicana*, v. LVII, n. 3, enero-marzo de 2008, p. 721-774.



1. Plano de distribución poblacional de barrios de la ciudad de Puebla, 1777

La propuesta de zonificación urbana

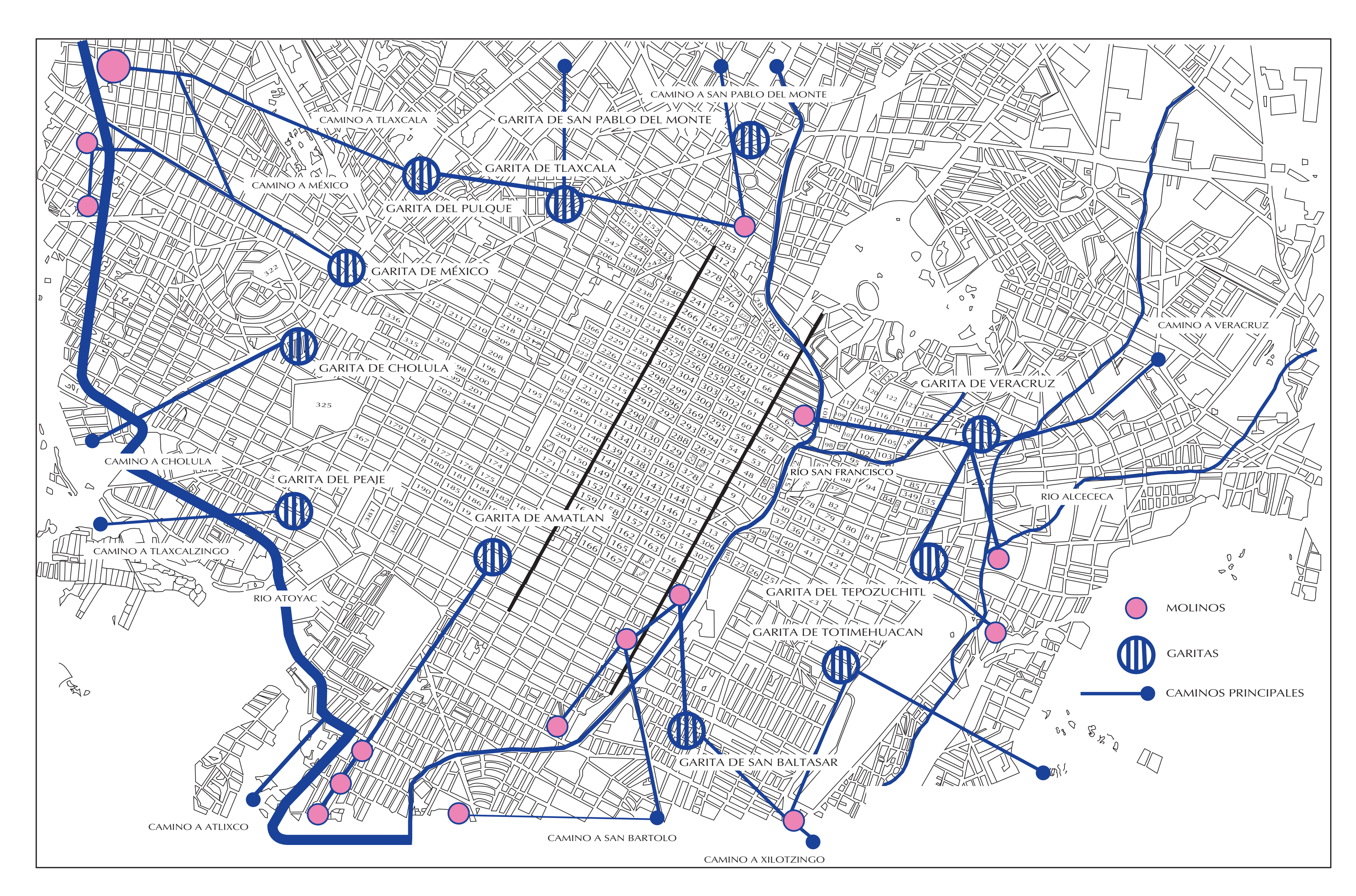
El inventario, los componentes naturales, demográficos y urbanos, que interactuaron en función de las similitudes ecológicas y de las formas de asignación y apropiación de los recursos nos permitieron proponer la segmentación espacial dividiendo a la ciudad en tres grandes zonas. A través de su análisis se muestra la riqueza y variedad de elementos que otorgaron diferencias en el paisaje y en la percepción de sus habitantes.

Para la descripción de los ecosistemas que articularon a la ciudad se tomaron como indicadores privilegiados a las diferentes corrientes de agua que la abastecían, el tipo de suelos y las secciones de pastizales y sabanas que la rodeaban, junto con las condicionantes de cerros, montes, barrancas y cañadas. Estos elementos nos permitirán entender las diferencia de condiciones de habitabilidad entre cada una de las secciones definidas. Ligando esta propuesta con algunos resultados poblacionales, podemos afirmar que las adecuaciones urbanas al ambiente en combinación con la política de segregación étnica definieron además de distintos modelos de comportamiento poblacional, variadas respuestas culturales. El siguiente plano hace referencia a la zonificación sobrepuesta a las parroquias.

La sección del extremo derecho (oriente) señalada como zona 1 incluye a las parroquias de la Santa Cruz, al barrio del mismo nombre y a los de Xonaca, San Juan del Río, Tecpan, Tepetlapa, Huilocaltitlán, Santa Verónica, Nuestra Señora de los Remedios y de los Santos Reyes. En el lado izquierdo, la zona 3 (poniente) comprende las parroquias de San Marcos y San Sebastián y los barrios de San Diego de San Sebastián, de San Ramón, San Pablo de los Naturales, Santiago, San Miguel, San Matías, Santa Ana y San Antonio. En el centro quedaban las parroquias de San José al norte y la principal de españoles, El Sagrario. Esta distribución nos permitirá ubicar de manera más directa la territorialidad asignada a los grupos de indígenas que habitaban la ciudad, aunque no de manera exclusiva.[2]

Parte del desarrollo, que la ciudad llegó a tener hasta fines del siglo XVII, se debió en gran medida al notable crecimiento poblacional incentivado por constantes flujos migratorios. El avecindamiento controlado fue una condición de éxito de este proyecto urbano; por esa razón la separación geográfica de las dos repúblicas, además de coincidir con la asignación diferenciada étnicamente del territorio interno,

[2] Debemos considerar su presencia, aunque minoritaria, en la zona central y entre los límites de cada zona.



2. Sistema de accesos urbanos (caminos, garitas y molinos). Puebla, siglos XVI-XIX

representó la existencia de fronteras físicas y sociales que funcionaron hasta el siglo XIX.

En el caso de Puebla dos indicadores naturales se emplearon en esta inicial diferenciación. Al oriente el río de San Francisco y al poniente las zonas cenagosas y sulfurosas; ambos ecosistemas funcionaron como fronteras geopolíticas, sin embargo su relación con la traza definió funciones y destinos diferentes. En medio de las dos zonas (1 y 3) en el centro de la ciudad se articularon condiciones que hicieron de la zona 2 el espacio de aglomeración humana, residencial y comercial por excelencia.

La zona 1, que incluyó la parte oriente del río de San Francisco, contó desde el siglo XVI con los más importantes cuerpos de agua dulce de la ciudad y poco a poco se integró a la misma mediante su correspondiente infraestructura urbana de puentes y caminos. El principal conectaba a la Angelópolis con Veracruz, cuatro garitas permitían el control del abasto desde esta zona. Aquí también se hallaba el 40% de las huertas de la ciudad, las cuales la delimitaban por el norte y el sur. Esta sección fue asignada desde sus inicios a los naturales procedentes de Tlaxcala, con el tiempo al igual que en el poniente, otros grupos étnicos se irían agregando al poblamiento inicial.

La zona 3 incluyó en sus inmediaciones el 50% de las garitas y caminos por las que se abastecía de insumos la urbe; la cruzaba el camino de entrada procedente de la capital de virreinato, y tres de los más importantes puentes externos articulaban el sistema agro-urbano compuesto por el 60% de las huertas de la ciudad. Esta zona se les asignó primigeniamente a los indígenas procedentes de Cholula, Huejotzingo y Calpan.

Por diversas razones, el poblamiento de estas secciones fue lento y desigual. En algunos casos, las condiciones naturales no proporcionaron siempre los elementos necesarios que garantizaran el arraigo y reproducción de sus pobladores. De manera particular en esta última zona, diversas fuentes documentales las dejan ver como secciones de peligrosa cercanía porque su ubicación interconectaba a muchos de los pueblos indígenas que rodeaban la ciudad.

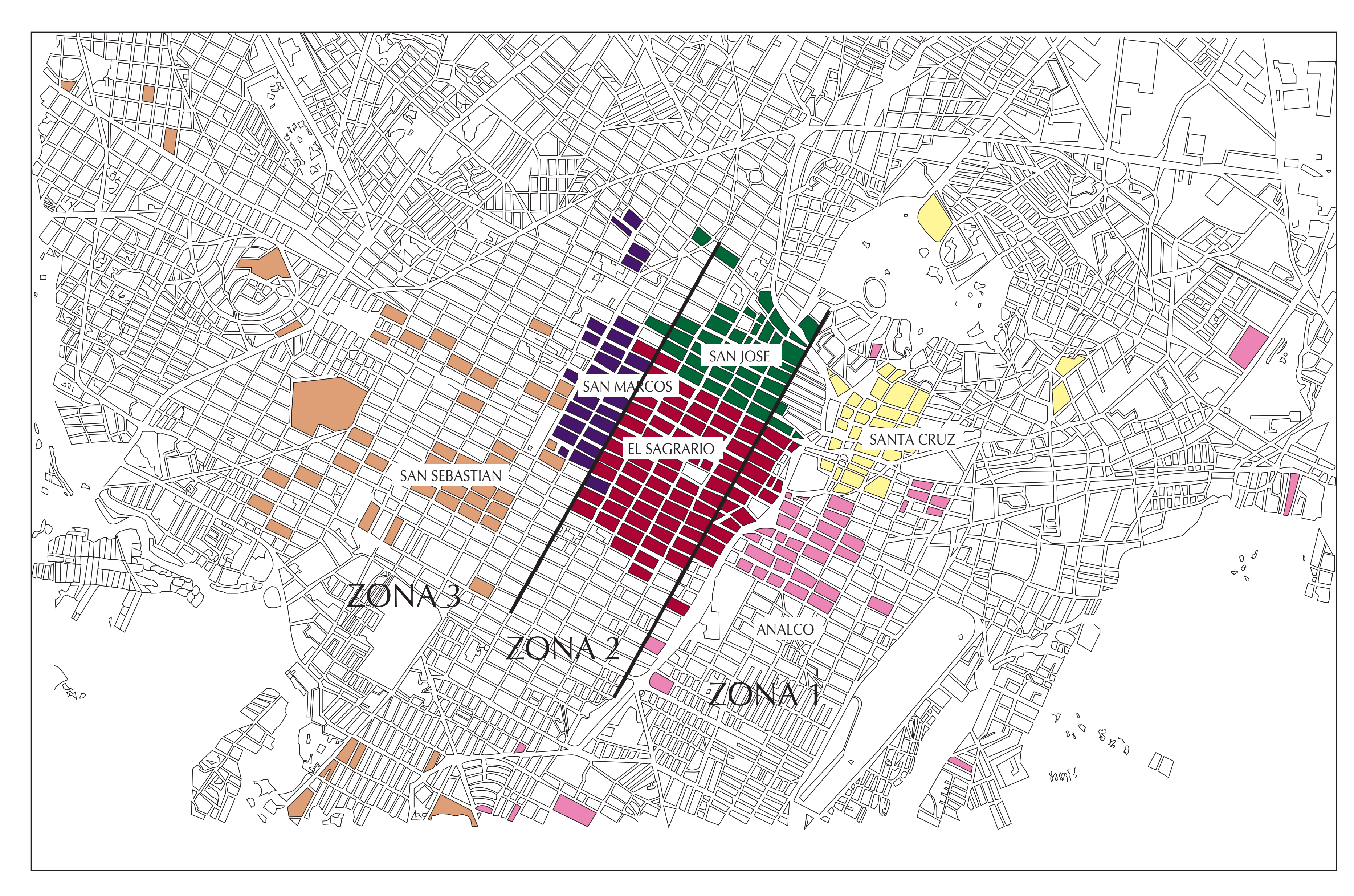
Junto con los elementos naturales, estas fronteras sociales demarcadas por sembradíos en medio de caminos principales y secundarios remitían a una asociación de movilidad y dinámica propias de la ciudad. Sus componentes marcaban los límites entre lo urbano y lo que podía por momentos dejar de serlo al comunicarse las entradas y sus puentes con pastos y sabanas de los ejidos y de los propios del ayuntamiento, con las huertas y los magueyales y ya más próximos a la traza con las pulquerías.

El paisaje natural de las dehesas y esta sólida red de comunicación externa permitía los flujos de personas, animales y mercancías que cotidianamente circulaban por ahí. Los puentes de esta sección fueron de variable envergadura y su función ya fuera de derivación o de distribución del caudal del río Atoyac propició que en sus cercanías se instalaran diversas unidades productivas, como ranchos, molinos y obrajes que atraían a la población flotante de forasteros, extravagantes e indígenas que vivían en sus inmediaciones. A su vez estas fronteras y su permeabilidad facilitaban que esta zona se asociara con sitios de alta vulnerabilidad social como robos, asaltos y violencia. El siguiente cuadro nos permite comprender la complejidad del paisaje que cotidianamente veían los habitantes en su mayoría naturales de la región.

Cuadro I
INFRAESTRUCTURA DE COMUNICACIÓN DE LA CIUDAD DE PUEBLA. SIGLOS XVI-XVIII

Zonas	*Caminos*	*Garitas*	*Puentes*	*Huertas y magueyales*
Zona 1 Oriente	Veracruz, Totimehuacan y San Baltasar	Veracruz, Tepozuchitl, Totimehuacan y San Baltasar	(Externos) Amalucan, Veracruz (Internos) San José, San Francisco, Bubas, Ovando y Nochebuena	
Zona 2 Centro	San Pablo del Monte	San Pablo del Monte		Huertas de Formicedo y del Carmen, en total 37
Zona 3 Poniente	Tlaxcala, San Felipe Hueyotlipan, Cholula, México y Atlixco	Tlaxcala, del Pulque, de México, de Cholula y de Amatlán	(Externos) Tlaxcala, México y Atlixco	Huertas y magueyales, en total 79

El plano correspondiente refleja la dinámica particular de las zonas de frontera urbana.



3. Plano parroquial de la ciudad de Puebla, 1777

La población y las adecuaciones ambientales y urbanas

La excelente ubicación de la ciudad a la mitad del camino principal que comunicaba a Veracruz con la capital del virreinato permitió conjugar una serie de factores que hicieron de Puebla un exitoso proyecto urbano. Durante casi un siglo formó parte del primer gran circuito mercantil novohispano organizado en función de la producción argentífera. Esto incentivó el establecimiento de diversidad de manufacturas necesarias para abastecer zonas mineras y portuarias.[3] Aunado a esto, contó con abundante mano de obra gracias a su localización en medio de asentamientos indígenas, que se incorporaron en función de las nuevas necesidades agro-ganaderas y urbanas.

La abierta política de poblamiento y urbanización permitió que a lo largo de estos dos siglos Puebla fuera receptora de muy importantes oleadas de migrantes. Cientos de artesanos y agricultores españoles comenzaron a establecerse aquí, trayendo tras de sí forzadamente a contingentes de origen africano, movilizando y congregando además a importantes grupos de población autóctona. De esta forma, la diversidad étnica de sus pobladores estuvo dada desde sus inicios.

La desigual ocupación poblacional del suelo urbano estuvo en función tanto de la composición socioestamental de los habitantes como de los niveles de habitabilidad efectiva de cada sección. Esto coincidió con los diversos ritmos de permanencia y movilidad poblacional intra y extra urbana. El cuadro II muestra esta distribución hacia el interior de cada zona.

En la zona 1 es perceptible observar que en torno al río casi el 29.4% de la población había elegido esta sección para habitarla. Españoles, indios y mestizos, incluyendo al grupo de indeterminados o indefinidos, se localizaban en esa terrritorialidad distribuidos de manera más o menos homogénea, con variaciones que fluctuaban entre el 20% y el 24% entre unos y otros.[4] La composición étnica de los habitantes muestra en apariencia que la zona oriente, había dejado de funcionar como el lugar de asentamiento exclusivamente indígena. Esta homogeneidad

[3] La economía local y regional de Puebla se desarrolló gracias al mercado colonial que requería insumos como textiles, pieles, jamones y encurtidos, jabón, harina, bizcochos, pambazos, loza y textiles de lana. Durante el siglo XVI y gran parte del XVII todos estos productos y sus derivados eran enviados para abastecer a las zonas mineras del norte; al mismo tiempo, para su exportación, se empaquetaban diariamente cientos de arrobas y piezas de mercancía para el consumo de los tripulantes de las flotas que partían de Veracruz o Acapulco rumbo a España, o para comercializarse en Cuba, Filipinas y el virreinato del Perú.

[4] La incursión de otros grupos minoritarios de procedencia africana como los pardos sugiere una interacción de cierta importancia.

Cuadro II
DISTRIBUCIÓN SOCIAL DE LA POBLACIÓN EN ZONAS
DE LA CIUDAD DE PUEBLA (1777)

Grupo socio-étnico	*Zona 1*	%	*Zona 2*	%	*Zona 3*	%	*Total*	%
Españoles	3396	23.4	4808	19.9	3232	30.6	11436	23.2
Indios	3463	23.9	1065	4.4	4779	45.3	9307	18.9
Mestizos	2915	20	2794	11.6	1671	15.8	7380	15.0
Castizos	339	2.3	488	2.02	340	3.2	1167	2.3
Mulatos	196	1.3	655	2.7	2	0.0	853	1.7
Pardos	911	6.2	97	4	174	1.6	1182	2.4
Indeterminado*	3258	22.5	14165	58.8	335	3.1	17758	36.1
TOTAL	14478		24072		10533		49083	99.6
	29.4%		49.0%		21.4%			

*En ocasiones también se les nombra como "indefinidos". Se considera dentro de este grupo al conjunto de personas que no declararon su origen étnico al momento del levantamiento del padrón.

FUENTE: Padrón de feligreses de 1777, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante, AGI), sección V, *Gobierno, México*, leg. 2578 a 2580. Únicamente se contabilizaron los grupos étnicos mayoritariamente representativos que equivalen en conjunto a un 96.1% del total de la población, que fue de 51032 habitantes. Composición estadística y cartográfica basada en el procesamiento de los datos: Rosalva Loreto L. en colaboración de Zoila Luna Mendoza y Manuel Pech Palacios.

contrasta con la franja central (zona 2), en donde la polarización del tipo de avecindamiento declarado muestra el desequilibrio entre el 19.9% de españoles frente al 58.8% de indeterminados, lo que permite sugerir que factores diferentes al color de la piel habían sido activados como atributos de identidad social.[5] La infraestructura de abasto del agua en esta sección permitía vivir en el centro urbano sin necesidad de diferenciarse estamentalmente, de manera más homogénea bajo similares condiciones de habitabilidad y de convivencia cotidiana.

La zona 3, correspondiente al sector poniente, muestra cifras y distribución contrastantes con las otras zonas. Aquí, grupos bien diferenciados de indígenas (45.3%) compartieron desigualmente la tierra y la escasa agua dulce con españoles (30.6%) y mestizos (15.8%). En este último

[5] Esta polarización numérica es relativa pues puede referirse a una situación de pleno mestizaje, si hacemos caso de la referencia del encuestador de nominar como "indeterminados o indefinidos" a todos los individuos, dada la imposibilidad de identificar a cada uno.

caso, es factible observar la continuidad del patrón de segregación étnica y ambiental urbano puesto en funcionamiento desde el siglo XVI.

El estudio pormenorizado del grupo de naturales que habitaban en los barrios incluidos en cada zona nos permitirá ver el peso de esta desigual distribución. Para finales del siglo XVIII, la asignación de los recursos permitió de alguna manera la continuidad más real que imaginaria de al menos dos realidades compartidas y diferenciadas. La diversidad ocupacional del suelo permite analizar los microespacios urbanos propuestos y sus formas de organización interna.[6]

Las unidades espaciales

Las urbes novohispanas nacieron con el reconocimiento político de las "repúblicas", tanto de indios como de españoles, definiendo de entrada la separación geográfica coincidente con la asignación del territorio interno. Estas entidades se conformaron y sobrevivieron a lo largo de los siglos, asociadas a las jurisdicciones parroquiales. Éstas últimas, con el tiempo, se constituyeron en las unidades territoriales y administrativas fundamentales a partir de las cuales se realizó lentamente la integración espacial. La historiografía urbana ha privilegiado su estudio, convirtiéndolas en las directrices de análisis a partir de las cuales se han definido las estructuras demográficas y económicas de algunos importantes centros urbanos novohispanos. Si bien estos enfoques han sido sin duda útiles. conviene retomar otros elementos en consideración para entender la dinámica de funcionamiento interno de las ciudades. Después de las parroquias, como unidades administrativas centrales, se reconoció en los límites externos de la traza a los barrios.[7] Durante

[6] Se considera como núcleos micro espaciales de aglomeración urbana a secciones físicas y territoriales seleccionadas en función de proporcionar, en diversos grados, condiciones aptas para la habitabilidad, supervivencia y sociabilidad. Se encuentran asociadas a recursos ambientales de dimensiones y calidades variables y tienen como condición el ser cohesionantes de espacios construidos y habitados. En este sentido, además de determinadas manzanas, entran en este criterio las plazuelas y atrios de las iglesias de las cuales dependió la distribución de agua en fuentes públicas, de establecerse en su territorialidad centros de intercambio económico y social mediante tianguis rotativos y ser puntos de partida y llegada de procesiones y actos públicos. Estos conjuntos se definen en sí mismos como unidades de análisis urbano con atributos más o menos constantes.

[7] Una primera manera de conceptualizar los barrios en las ciudades novohispanas aparte de considerarlos como secciones de territorio urbano asignado para el asentamiento de grupos de naturales de diverso origen étnico, que tenían como objetivo incentivar el avecindamiento permanente y congregado de sus pobladores como garantía de aprovisionamiento laboral y agropecuario. De acuerdo con este modelo, la unidad territorial y mínima del barrio partió de la erección de un edificio eclesiástico, sus plazas, atrios y sus calles aledañas, mismas

el siglo XVI éstos se asociaron a una territorialidad, cohesionada como unidad étnica, política y fiscal indígena.[8] En un primer modelo a lo largo del siglo XVIII, algunos de los barrios del oriente se fueron adaptando a la concepción espacial ibérica, lo que los hizo dependientes de una unidad de culto y de arraigo físico y social. En el poniente la diferenciación ambiental dentro de la ciudad hizo perceptibles variaciones en los modelos de ocupación poblacional como se muestra en el cuadro III en donde las 362 manzanas que componen la cuadrícula de la traza fueron ocupadas de diversa manera.[9]

Cuadro III
DISTRIBUCIÓN ZONAL DE LA POBLACIÓN EN LA CIUDAD DE PUEBLA, 1777

Zona	*Número de habitantes*	%	*Número de barrios*
Zona 1	16096	31.5	9
Zona 2	24218	47.4	2*
Zona 3	10718	21.0	8
TOTAL	51032	99.9	19

FUENTE: Padrón de feligreses de 1777. AGI, sección V, *Gobierno*, *México*, leg. 2578 a 2580. En este cuadro se contabilizó el total de la población.
* Además de las parroquias centrales en la zona 2 se reconocieron como anexos de las mismas los barrios de San José en el norte y El Carmen hacia el sur.

que siguiendo las ordenanzas urbanas continuaban con el trazo reticular conformando manzanas. El estudio cartográfico detallado muestra que en algunos casos la integración del barrio a la ciudad y el mestizaje inyectaron diversos ritmos de crecimiento y consolidación. En otros casos, el termino barrio también puede interpretarse con referencia exclusiva o mayoritaria a la congregación forzosa de grupos de indios tributarios (Luis Reyes *et al.*, *Documentos nahuas de la ciudad de México del siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Archivo General de la Nación, 1994, p. 66), pero sin que necesariamente se diera el mismo gradiente de arraigo, de mestizaje y de equipamiento urbano al modelo occidental. En este caso, la dispersión espacial y la falta de infraestructura urbana (fundamentalmente agua dulce) se asoció con un modelo separación física y de falta de cohesión espacial con respecto a la traza urbana. El acceso diferenciado a recursos naturales definió otros modelos de comportamiento y reproducción de sus pobladores.

[8] Dentro de una misma ciudad se debe considerar la diferencia entre los barrios mestizados, sujetos a la jurisdicción urbana del ayuntamiento, y los que fueron destinados preferentemente al asentamiento indígena. Éstos últimos contaron con la representación política de un cabildo secular del mismo origen. Éste se reconocía como mecanismo de negociación dentro de la territorialidad urbana española y estuvo conformado por un gobernador, dos alcaldes y sus regidores, todos electos entre los representantes de cada uno de los barrios. Cada uno de éstos, a su vez, internamente contaba con sus propias autoridades.

[9] Este número se refiere a la lectura cartográfica expresada en manzanas en los planos desde 1698, pero que no necesariamente estaban fraccionadas ni habitadas en su totalidad como se demuestra a partir del padrón de 1777.

En un primer acercamiento agrupamos los barrios descritos de manera general a la unidad espacial constituida por la manzana. Sin embargo un análisis detallado del Padrón arrojó información que sugería afinar el concepto funcional, social y dinámico de la misma para las zonas del oriente y del poniente, ya que por lo regular los asentamientos indígenas carecían de referentes orientativos exactos, en parte debido al modelo disperso de ocupación espacial.[10] La última columna de los cuadros siguientes da una idea más aproximada de la complejidad en la definición de los espacios barriales.

Cuadro IV
BARRIOS DEL ORIENTE DE LA CIUDAD DE PUEBLA (ZONA 1).
CONDICIONES DE FUNCIONAMIENTO

Nombre del barrio	*Año de inicio de la ermita o capilla núcleo*	*Año de término de la capilla*	*Plazuela-atrio*	*Fuente de agua en función**	*Referentes espaciales en el padrón*
Xonaca	1618	1642	Sí	Sí	Xonaca barrio, Cerro de Belem, Cabecera de los naturales, ranchito de Xonaca
San Juan del Río	1660	1687	Sí (100 × 80 m)	Sí	Barrio
Nuestra Señora de los Remedios	1560/1644	1703	Sí	Sí	Barrio
Huilocaltitlan	1560/1618	1632	Sí	1759	Barrio

[10] En la definición de cada zona se consideró un número similar de manzanas (polígonos de 200 × 100 varas cuadradas castellanas) con el objetivo de poder establecer comparaciones cuantitativas y cualitativas. Para el análisis cartográfico se integraron a escala todas las efectivamente ocupadas; este criterio les otorgó una funcionalidad tal que permitió considerarlas en sí mismas unidades de análisis espacial, en especial para la zona central. En el caso de los barrios se utilizó el mismo criterio cartográfico pero no funcional, pues en algunos casos de la zona 2 y la mayoría de la zona 3 la población se citó de manera seriada, sin diferenciar su ubicación calle por calle.

Nombre del barrio	Año de inicio de la ermita o capilla núcleo	Año de término de la capilla	Plazuela-atrio	Fuente de agua en función*	Referentes espaciales en el padrón
Tecpan		1742	Sí	Sí	Barrio
Santos Reyes		1777	Sí	Sí	Barrio
Santa Verónica	1606	1664	Sí	Sí	Barrio
San Diego de la Santa Cruz	1537/1665	1693-1714	Sí	Sí	Barrio
Tepetlapa	1767	1805	No	Sí	Barrio

FUENTE: Padrón de feligreses de 1777. AGI, sección V, *Gobierno*, *México*, leg. 2578 a 2580. Las fechas dobles se refieren a las otorgadas por fuentes documentales distintas. La primera es Echeverría y Veytia, y la segunda corresponde a *Los anales de San Juan del Río*.

* Se refiere a una fuente física como receptáculo con agua corriente de manera regular o a la existencia de un cuerpo de agua dulce o manantial que abastezca la sección de manera constante. En numerosos casos existía la fuente pero la mayoría del tiempo estuvo seca.

Fue a partir de la segunda mitad del siglo XVI cuando en la zona oriente es perceptible la iniciativa de fundar ermitas o capillas en secciones asignadas al asentamiento indígena. Fue a lo largo del siglo XVIII que se logró una consolidación edificativa y arquitectónica dotando a la mayoría de las iglesias y capillas de atrios-plazuelas con fines que propiciaran la continuidad evangelizadora y de catequesis. Esta tendencia coincide en la zona 3 como lo muestra el cuadro V.

Una lectura atenta de estos cuadros sugiere que la dinámica del proceso de formación de las unidades barriales fue variable, correspondientes al menos a los modelos de ocupación propuestos de barrios de origen hispánico y de asentamientos dispersos. En ambos casos y con el debido cuidado por falta de exactitud sobre los datos constructivos, podemos sugerir que el lapso en que se terminan las iglesias o capillas puede ser un indicador del lento proceso de avecindamiento.

Llama la atención la existencia de las plazuelas y los atrios como condiciones de espacios de sociabilidad y la existencia o carencia de fuentes de agua dulce, o lo tardío de su acceso. Este último factor se convierte en un indicador importante de habitabilidad y en combinación con otros recursos ambientales ayuda a explicar ritmos, modelos de avecindamiento formas de reconocerse entre sí.

Cuadro V
BARRIOS DEL PONIENTE DE LA CIUDAD DE PUEBLA (ZONA 3).
CONDICIONES DE FUNCIONAMIENTO

Barrio	*Año de inicio de la ermita*	*Año de término de la capilla*	*Plazuela o atrio*	*Fuente de agua en función*	*Referentes espaciales en el padrón*
Santiago	1550	1644	Sí	A partir de 1733	Barrio de Santiago y sus Tlaxilacale de: Calpolixtlan, Izmeziuhcan, San Andrés, San Juan, de Tula (5) e indios forasteros avecindados
San Pablo	1550		Sí	No	Barrio
Santa Ana	1537	1681	No	No	Barrio
San Miguel		1777	Sí	No	Barrio de San Miguel y sus Tlaxilacale de Xaltepetlapan (1)
San Diego de San Sebastián	1546	1650 arruinada	Sí	No	Barrio de San Diego de San Sebastián y extravagantes
San Matías	1615	1642	No	No	Barrio de San Matías, Tlaxilacale de: Quaquechulan, Tepetzala y Tlaxcala (3)
San Antonio	1587		Sí	Sí	Barrio de San Antonio e indios avecindados.
San Ramón	1700		Sí	No	Barrio

FUENTE: Padrón de feligreses de 1777. AGI, sección V, *Gobierno*, *México*, leg. 2578 a 2580.

Las fronteras reales: barrios, tlaxilacale y gente extravagante

La formalización del proceso de territorialización diferenciado de las repúblicas se efectuó jurídica y físicamente y se tradujo en fronteras políticas, ambientales y étnicas. En principio estas asignaciones correspondieron tanto a los españoles con el objetivo de incentivar el avecindamiento, como a los indios como artífices de la ciudad.

El acceso y el exceso de mano de obra hizo innecesaria una política de arraigo inmediata. De hecho, durante la primera mitad del siglo XVI pocas o ninguna de las mercedes concedidas a los indígenas fueron otorgadas a perpetuidad, ya que su propiedad siempre se la reservó el ayuntamiento, como lo muestra el siguiente fragmento:

> Por cuanto esta ciudad ha proveído y ha de proveer algunos cuartos de solares a los indios de la comarca, que están poblados y se poblaren junto a esta ciudad, así a los barrios de Santiago, San Pablo, San Sebastián y San Francisco y en otras partes junto a la redondez de la ciudad, para que, no obstante que se remita a los diputados que les señalaren los tales solares, que sea visto *no serles hecha merced perpetua*, sino sólo por el tiempo y voluntad de esta ciudad, en tal manera para que cada y cuando que esta ciudad quisiere y proveyeren que se quiten y muden los dichos solares y casas que hubieren hecho e hicieren.[11]

No obstante la existencia de la separación legal y territorial, la falta de precisión formal, lo exitoso del proyecto urbano y el creciente flujo y crecimiento poblacional se complicaron en relación directa con la alta demanda de mano de obra y de insumos urbanos. El siguiente ejemplo muestra parte de este proceso en 1685:

> En este mismo año, a los tres de agosto, víspera de Santo Domingo, se promulgaron bandos cuyo tenor era este: que cuantos inditos vivieran en casa alquiladas de gente de razón, se saliesen a los barrios y para

[11] En 1556 se explicitó que "so pena de perder lo edificado y de ser castigados, ningún indio, ni mestizo, ni negro libre, ni esclavo ocupe ninguna tierra ni solar en los términos de esta ciudad, sin especial licencia de ella", el subrayado es mío. Pedro López de Villaseñor, C*artilla vieja de la nobilísima ciudad de Puebla, 1781* (facsímil). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, p. 87-91. A lo largo de los dos siglos posteriores a las conquista, las autoridades se reservaron el derecho "de poder trasladar las habitaciones al lugar que más conviniere". Citado por Fausto Marín Tamayo, *La división racial en Puebla de los Ángeles bajo el régimen colonial*, Puebla, Centro de Estudios Históricos de Puebla, 1960, p. 20 y ss.

> esto les pusieran término de sólo ocho días y pena de azotes el que fuera inobediente por lo que se salieron todos de la ciudad. A los españoles los conminaron que el que ocultase a un indito se le quitaría [y se le aplicaría] la multa de 100 pesos y había de ser desterrado hasta veinte leguas del país. Después, a los catorce de agosto se publicó bando otro que decía que les asignaban sitio a donde habían de vivir, pero no tuvo efecto […][12]

Ambos párrafos sugieren, por razones y tiempos distintos, la pausada conformación de los barrios indígenas y el esfuerzo legal por garantizar su poblamiento ya bien entrado el siglo XVII. En este proceso fue sobresaliente el papel de los mendicantes. Por dar tan sólo un ejemplo además de la impronta evangelizadora, en la zona oriente la labor de los franciscanos fue fundamental en el ordenamiento territorial de la zona, pues de ellos dependió en gran medida el inicial sistema de abasto hídrico de la ciudad gracias al uso de los mercedamientos de manantiales de agua dulce.[13] Otro mecanismo sin duda importante fue su iniciativa de fundar el circuito del Santo Calvario sobre las desniveladas faldas del cerro. La fundación de trece ermitas (léase sacralización del espacio) en torno a lo que entonces eran asentamientos dispersos pretendió motivar el avecindamiento de la sección del barrio de Xonaca al asociarlos en torno a una iglesia. La insistencia en el poblamiento de las dos zonas por parte de los mendicantes evidencia la política tendiente a limitar el inevitable proceso del mestizaje mediante la imposición de un modelo de ocupación occidental basada en la congregación urbana forzosa y en la segregación espacial.

En la zona del poniente, aunque si bien carecía de manantiales para el consumo humano y animal, la abundancia de manantiales sulfurosos y su topografía en cambio permitió su adecuación urbana gracias al uso extensivo de su superficie lo que se tradujo en una

[12] Lidia Gómez García, Celia Salazar Exaire y María Elena Stefanón López (eds.), *Anales del barrio de San Juan del Río. Crónica indígena de la ciudad de Puebla, siglo XVII*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-CONACULTA-Urbanista, 2000, f. 36, p. 114.

[13] Aunque de ellos dependió el acceso al agua en la sección oriental, al parecer los frailes permitían el acceso a su manantial de manera directa, pero no su conducción particular. Al respecto, véase Rosalva Loreto López, "De aguas dulces y aguas amargas o de cómo se distribuía el agua en la ciudad de Puebla durante los siglos XVIII y XIX", en *Limpiar y obedecer. La basura, el agua y la muerte en la Puebla de los Ángeles. 1650-1925*, Rosalva Loreto y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), México, Claves Latinoamericanas-Universidad Autónoma de Puebla-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Colegio de Puebla, 1994, p. 11-68. Fue hasta 1673 que en el atrio se colocó una fuente de abasto público. Gómez García, *op. cit*., f. 21, p. 98.

revaloración comercial y agrícola de la zona, pero continuó siendo no apta para el avecindamiento residencial en el sentido español del término. La desigualdad que obedeció al modelo de avecindamiento y de fraccionamiento de los predios con base en políticas de segregación étnica puede ser una explicación del desequilibrio ocupacional manifiesto entre ambos asentamientos (véase cuadro II). Pero estas cifras no expresan las relaciones o los modelos de agrupamiento de la población en las zonas indígenas. Su estudio detallado puede ayudar a una mayor comprensión.

Los barrios y sus territorialidades

Al interior de las ciudades novohispanas existieron a lo largo de los siglos territorios planeados para consolidar la idea monárquica de lo que debía ser en principio una ciudad, en cuyo centro se pretendió aglutinar a la población no indígena. De manera paralela se concibieron espacios, también dentro de la traza pero diferenciados en función de diversos indicadores naturales; algunos estuvieron en vías de integración a la vez que funcionaron a manera de membranas permeables entre la población mestizada y la española, adquiriendo lentamente y en ciertos lugares la forma de barrios. Finalmente de manera intercalada surgieron arrabales o parcialidades —también llamados tlaxilacale—[14] destinados a servir de soporte agro-urbano a la ciudad y a la población indígena ahí avecindada.

Desde mediados del siglo XVI y a lo largo del XVII se mercendaron temporalmente zonas llamadas "barrios", a la usanza española, a los indios. Se asentaron en secciones de solares organizados según su parcialidad de origen. Como ya se mencionó entre los cuatro grupos de naturales que poblaron el poniente de la ciudad se avecindaron los cholultecas en el barrio de Santiago, junto al camino que va para

[14] De manera general, el concepto de tlaxilacale o parcialidad indígena hace referencia a la asignación territorial de un asentamiento poblacional en función de un mismo origen étnico. Por lo regular se asoció con secciones de tierra destinadas a la producción agrícola en las modalidades de sementeras o sembradíos. El predominio de actividades agrícolas y en menor medida habitacionales en secciones periféricas urbanas se asoció con los ritmos y la movilidad cíclica de sus habitantes en relación con las temporadas de cosecha de sus pueblos de origen. En general, concebimos a estas unidades territoriales como subunidades de los altepetl de procedencia lo cual contribuye a explicar su éxito como espacio de asentamiento de indígenas gracias a particular dinámica de apertura de continua integración interétnica. Estas nociones provienen del clásico trabajo de James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 27-89.

Cholula.[15] Anexo a este barrio se encontraba el de Huejotzincapan mencionado desde 1594.[16] Y de igual modo se fundó el de Tescuapan (Texcoco).[17] A ellos se sumarían más adelante otros contingentes de diverso origen como oaxaqueños [18] y hacia el sur se asentaría gente de Campeche en el barrio de los Santos Reyes.[19]

Al oriente se privilegió a los tlaxcaltecas, pero al igual que en la sección poniente se integraron lentamente grupos provenientes de la Mixteca, Texcoco y Huejotzingo. En principio y de manera general la división geográfica y étnica era funcional. Veamos con más detalle.

Aunque los asentamientos indígenas eran de similares dimensiones y de manera paralela compartieron la cartografía urbana, fueron perceptibles diferencias en la manera de ocupación del espacio. En la zona del poniente la asignación de recursos y la integración social de secciones de avecindamiento indígena se hicieron de manera segregada y dispersa, permitiendo un mayor grado de mestizaje. Mientras que en el oriente, aunque en teoría tendió a integrarse más rápidamente a la funcionalidad del sistema urbano español, fue perceptible una mayor concentración habitacional y étnica en las zonas anexas al cerro. Esto se reflejó en el desigual crecimiento poblacional de esa sección; veamos los siguientes cuadros:

[15] El barrio de Santiago de los Cholultecas se cita en 1551. La edificación de la iglesia data de 1550, dando la ciudad cuatro solares, después alargándose casi al doble por el este y así aumentado su atrio; se bendijo por Palafox en 1644. El barrio estuvo bajo la doctrina de los agustinos. Hugo Leicht, *Las calles de Puebla*, 5a. ed., México, Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1992, p. 435.

[16] Fue poblado por vecinos de Huejotzingo a quienes se habían mercedado solares en 1559, *idem*, p. 435.

[17] El nombre del barrio aparece indistintamente como Texcoco, Tecoxco o Tecozco, esto último significa "lugar de ocre amarillo" y se compone de *tetl* "piedra" *coztic* "amarillo" y la particular del lugar, *co*. En 1559 se mercedaron solares a los indios de Tlaxcala, Tecusco y Huejotzingo. Veytia dice que el barrio de Tecoxco está en una parte baja y llana del cerro del Loreto (cerca de la calle que sube al santuario) al poniente de Xanenetla, y tuvo su origen en la dotación de solares que hizo la ciudad a varios vecinos españoles y naturales para la fabricación de ladrillos, existiendo allá buenos barriales. La topografía de este barrio ha cambiado. También se menciona en 1626 un conjunto de solares en los barrios de San Miguel, Santa Ana y "el que llaman de Tescuapan" ocupó solares entre las avenidas 18 y 20 poniente; estaba formado por Teozcocapan, Chololtecapan y Huejotzingapan. Cerón Zapata escribe que el barrio nuevo de San Pablo (de los frailes) se ocupó en parte por los caciques principales de Tezcuco, pero parecen ser noticias que difieren respecto al arrabal de la falda del cerro. Leicht, *op. cit.*, p. 435, 450.

[18] Asentados en el barrio de Oaxaquilla mencionado en el padrón de 1777, localizado en los límites de las parroquias de San Marcos y San Sebastián.

[19] De la misma manera se asignaron territorialidades a gentes de los pueblos de Cholula, Tlaxcala, Oaxaca, Tescuco y Huejotzingo. López de Villaseñor, *op. cit.*, p. 95.

Cuadro VI
DISTRIBUCIÓN DE GRUPOS ÉTNICOS EN LOS BARRIOS DE LA ZONA ORIENTE

Nombre	*Españoles*	*Indios*	*Mestizos*	*Caciques*	*Castizos y pardos*	*Total*
Barrio de San Juan del Río		561				561
Barrio de Tecpan		44				44
Obraje de San Jerónimo		274				274
San Diego de la Santa Cruz		52				52
Barrio de Tepetlapa		93				93
Barrio de Huilocaltitlán**		354	11			365
Barrio de Santa Verónica		126				126
Barrio de Nuestra Señora de los Remedios		457	13			470
Barrio de los Santos Reyes		129				129
Barrio de Xonaca*	17	526	39		10	592
Cerro de Belem	9	0				9
Naturales de la cabecera		411				411
Ranchito de Xonaca	31	1	15		3	50
TOTAL	*57*	*3028*	*78*		*13*	*3176*

FUENTE: Padrón de feligreses de 1777, AGI, sección V, *Gobierno*, *México*, leg. 2578 a 2580.
* Se considera como la territorialidad asignada en principio a los tlaxcaltecas.
** Huilocaltitlán, conocido como barrio de Analco, se dividía en cuatro tlaxilacalli o arrabales: Huilocaltitlán ("lugar de los palomares"), en forma corrupta Gueyocaltitlan (1788), éste es el principal en cuyo centro está la iglesia y la plaza. Xochitlan, "lugar de las flores", Yancuitlapa (*yancuic*: nuevo, *tlalli*: tierra) y Tepetlapa ("sobre la roca o tierra firme"); Cerón Zapata dice que los pobladores fueron originarios de la Mixteca. En 1625 la ciudad concedió dos manzanas en este barrio a algunos naturales de Tlaxcala y luego se avecindaron varias familias españolas y se construyó el puente de Analco; y hasta 1759 se puso fuente en la plazuela, habiéndose servido los vecinos antes únicamente de pozos. Leicht, *Las calles…*, p. 15 y 16. Ya para 1777 se reconocen como barrios de indios.

Cuadro VII
Distribución de grupos étnicos en los barrios de la zona poniente

Nombre	*Españoles*	*Indios*	*Mestizos*	*Castizos*	*Caciques*	*Pardos*	*Otros*	*Total*
San Diego de San Sebastián	1	208	21	4	5			239
Extravagantes		51						51
Barrio de San Ramón	9	30	7	2	4	11	9	72
Barrio de San Pablo*	547	521	436	107		31	77	1719
Barrio de Santa Ana	32	479	75	21	1		15	623
Barrio de Santiago	250	74	295	91	15	3	52	777
Indios Forasteros avecindados		138						138
Tlaxilacale de Calpolixpan		325	3					328
Tlaxilacale de Izmeziuhcan		290	6	1			1	298
Tlaxilacale de San Andrés		84						84
Tlaxilacale de San Juan	3	323	5				1	332
Tlaxilacale de Tulan		385	9				12	406
Barrio de San Miguel	29	1	20	8			2	60
Tlaxilacale de Xaltepetlapan		410	2				3	415
Barrio de San Matías	20	20	9		4		3	56
Tlaxilacale de Quaquechula		139						139

Nombre	*Españoles*	*Indios*	*Mestizos*	*Castizos*	*Caciques*	*Pardos*	*Otros*	*Total*
Tlaxilacale de Tepetzala		14	1					15
Tlaxilacale de Tlaxcala		77						77
Barrio de San Antonio	20			5				25
Padrón de indios		188						188
TOTAL	*911*	*3757*	*889*	*239*	*29*	*45*	*175*	*6 042*

FUENTE: Padrón de feligreses de 1777, AGI, sección V, *Gobierno*, *México*, leg. 2578 a 2580.

* El barrio de San Pablo se conoció en principio como Tezcocapan por ser el asiento de caciques provenientes de Texcoco, añadiéndose población cholulteca y huejotzinca.

** El padrón registra 29 familias de indios caciques, mismos que aquí no se contabilizaron por separado pues fueron considerados como individuos en la contabilidad original del padrón; no obstante se señalaron como gente de diversa calidad.

¿Cómo explicar que en la zona oriente, habitada en un 95% por indígenas el proceso de mestizaje fuera tan lento en las unidades barriales? El río de San Francisco funcionó como una efectiva frontera natural y social propiciando el aislamiento de la población en fragmentarias unidades vecinales. ¿Por qué aun con las inhóspitas condiciones de la zona poniente es perceptible una mayor tendencia hacia el poblamiento y al mestizaje dentro de las unidades territoriales indígenas?

Debemos prestar atención a la supervivencia hacia 1777 de los 9 tlaxilacale que en medio de ocho barrios fueron el asiento de indios forasteros y extravagantes. Dentro de este complejo territorial fue factible percibir la tendencia al agrupamiento de tan sólo un núcleo de concentración poblacional al estilo "occidental" en el barrio de Santiago (que concentra el 39% de la población). Aun cuando las crónicas describen que éste quedó aislado del casco urbano debido a un acuerdo del cabildo de 1550, que dice que "hacia el matadero de esta ciudad no se puede dar a los naturales ninguna parte de solar".[20] A este modelo de asentamiento segregado se añadió la carencia de agua dulce y la

[20] *Ibid.*, p. 67.

continuidad de asignación parcial y temporal de mercedes de solares.[21] Esta aseveración detenta un fuerte contenido segregacional dado que la fracción del cuerpo de agua que se les otorgó a los barrios del poniente, desde la segunda mitad del siglo XVI procedía de la que abastecía en su totalidad a la zona central.

¿Podemos considerar que en esta sección la existencia de los tlaxilacale como la continuidad de una relación ancestral entre el hombre y la naturaleza fue adaptativa, adoptiva y exitosa?[22] ¿Debemos pensarlos como extensiones de sus calpullis o altepetl o transformaciones de los mismos?

Esto constituye parte de la dinámica del funcionamiento urbano de una ciudad de antiguo régimen. Por un lado el cambio de nominación no modifica las relaciones entre sus habitantes, como en el caso de los barrios del oriente que para 1777 no reconocen ningún tlaxilacale. Por otro lado la existencia de éstos últimos no se convierte en un obstáculo de concentración poblacional cuando las condiciones del equipamiento urbano mejoran, el ejemplo es el barrio de Santiago.

Se deben considerar además que cada una de estas unidades territoriales estuvo sujeta a una dinámica urbana y demográfica diferente. En ellos, la permanencia de sus habitantes fluctuó en función del marginado lugar que les fue asignado en la ciudad, del limitado acceso a los recursos naturales y de los lazos de cercanía con sus pueblos de origen.

[21] El barrio de Santiago contó con agua a partir de 1734 gracias a las gestiones hechas por el prebendado doctor Domingo de Apresa Gándara y Moctezuma, cura de la parroquia de San Sebastián. La merced data del 29 de abril del citado año y consistió en el usufructo de un manantial de la Cieneguilla cerca del "ojo" principal que abastecía a la ciudad. Para su conducción hasta el barrio, unos vecinos trabajaban como peones, otros los hacían personalmente los días festivos. La fuente de la plazuela de Santiago era la última del acueducto y se surtían el vecindario y de manera específica la casa de la Salitrería y el mesón de Oaxaquilla. Hugo Leicht, *Las calles*, p. 436.

[22] En 1714 que el barrio de Santiago por sus muchas huertas y hermosos países (paisajes) era la diversión de la ciudad antes de que hubiera alameda. En 1780 había de los plantíos de magueyes, fuente de la riqueza del barrio. En el plano de 1754 se observan varias manzanas sembradas de magueyes con algunas palmas, en el extremo de la avenida cerca de la garita de Cholula se halla la calle del Palmar. Hacia 1886 los magueyes de Santiago "forman el lindero del Rancho de Toledo". En el padrón de 1790 se registran en el padrón del barrio nueve tlachiqueros operarios que extraen el agua miel de los magueyes, además de un ixtlero además de un gran número de albañiles, Cerón Zapata y Veytia citados. *Ibid.*

El barrio de Santiago contó con agua a partir de 1734 gracias a las gestiones hechas por el prebendado Dr. Domingo de Apresa Gándara y Moctezuma cura de la parroquia de san Sebastián. La merced data del 29 de abril del citado año y consistió en el usufructo de un manantial de la Cieneguilla cerca del "ojo" principal que abastecía a la ciudad. Para su conducción hasta el barrio, unos vecinos trabajaban como peones, otros los hacían personalmente los días festivos. La fuente de la plazuela de Santiago era la última del acueducto y se surtían el vecindario y de manera específica la casa de la Salitrería y el mesón de Oaxaquilla. Hugo Leicht, *Las calles*, p. 436.

Esto otorgó importancia a los criterios de adhesión en función del grupo étnico de procedencia, pero sobre todo del reconocimiento de su común liga gentilicia. Al momento del levantamiento del padrón de 1777 sus habitantes se identificaron sólo por sus nombres, sin apellidos, compartiendo su origen.[23] La distribución espacial de las secciones no españolas, hacia el poniente, se puede representar como una especie de luna menguante que rodeó el corazón de la urbe, en coincidencia con las secciones agrícolas intraurbanas.

Políticamente la existencia de caciques ahí avecindados equilibraba las diferencias entre grupos étnicos predominantes como tlaxcaltecas y cholultecas? ¿Entre quienes se rotaban el gobierno indio de la ciudad y la captación tributaria de los indios de cuenta?[24] La presencia de los caciques es un posible indicador de diferenciación social, pero también espacial pues nunca los encontramos habitando en los tlaxilacales. Por el contrario, a la cifra descrita se deben añadir también otras 15 familias de nobles indígenas localizadas habitando en torno a la parroquia de San Marcos, vecina de la de San Sebastián y otro tanto en la de Santiago.[25]

Podemos identificar tres grandes esquemas en la organización espacial indígena en Puebla en la segunda mitad del siglo XVIII: La primera tendiente al aislamiento y la fragmentación en la zona oriente. Después la que presenta la continuidad de organización prehispánica, en el poniente, en combinación con una mayor apertura al mestizaje. Finalmente otra posibilidad fue la persistencia de grupos autónomos ligados a su origen étnico y asociados como tributarios y adheridos a los tlaxilacales o barrios, conservando su autonomía como extravagantes o forasteros avecindados.

[23] Aunque cartográficamente estas manzanas se representaron formando parte de la traza de la ciudad, fueron perceptibles diferencias funcionales pues éstas tuvieron entre sus principales características el ser asentamientos dispersos. Originalmente se asignaron a grupos de indígenas que fueron congregados en función de su lugar de nacimiento y dependientes externamente de sus respectivos vínculos gentilicios y políticos de sus altepetl o calpulli o pueblos como principal unidad identitaria. Luis Reyes, *op. cit.*, p. 67.

[24] A lo largo del siglo XVI y XVII a los indios procedentes de distintos pueblos se les ubicó en barrios comprendidos dentro de la traza, dependiendo su lugar de origen y el grado de compromiso de los señores principales en el proceso de construcción y mantenimiento de la ciudad. Tlaxcaltecas, cholultecas y calpaneneses contaron con autoridades y con su propio gobierno indio, mismo que negociaba las tandas de trabajadores dados en servicio personal y las modalidades tributarias.

[25] Agradezco a Rebeca López Mora la inicial introducción al problema del cacicazgo novohispano, temática que aún resta por desarrollarse. Al respecto véase, Margarita Menegus Borneman y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*. México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, 2005; William B. Taylor "Cacicazgos coloniales en el valle de Oaxaca", en *Historia Mexicana*, v. XX, julio-sept. de 1970, p. 1-41.

RELIGIOSIDAD INDÍGENA EN CONTEXTOS URBANOS. NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVIII[1]

GERARDO LARA CISNEROS
Universidad Autónoma de Tamaulipas

¿Cuáles eran y cómo se manifestaron las creencias religiosas de los indios de la ciudad de México en el siglo XVIII, y cuál fue la posición de las autoridades, en especial las eclesiales, ante ello?

En los últimos años un importante número de historiadores y antropólogos de diferentes escuelas y vertientes teóricas han centrado su atención al asunto de la religiosidad indígena novohispana.[2] La mayor parte de los trabajos que sobre ello se han publicado abordan el tema teniendo como escenarios ámbitos rurales; esto resulta lógico si consideramos que la mayor parte de la población indígena novohispana se concentró en contextos campiranos, y que fue ahí en donde las religiosidades nativas se manifestaron con mayor intensidad, especialmente si se trataba de zonas marginales. En contraste, la población indígena que pobló las ciudades coloniales ha ocupado un lugar secundario en el mapa historiográfico de la religiosidad indígena colonial y menos

[1] Agradezco los útiles comentarios que las diferentes versiones de este trabajo recibieron de parte de Felipe Castro, Juan Pedro Viqueira y los integrantes del seminario "Indios en las ciudades novohispanas".

[2] La bibliografía es extensa y por ello sólo señalaré algunos autores que bajo cierta perspectiva pueden ser representativos de la producción historiográfica del último cuarto de siglo, y que no referiré más adelante: Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Eeconómica, 1991, y *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Francés de América Latina, 1988. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, 2a. ed., México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1992. Félix Báez-Jorge, *Dioses, héroes y demonios (Avatares en la mitología mesoamericana)*, Xalapa, México, Gobierno del Estado de Veracruz Llave, 2002; *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1998; *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, 2a. ed., Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1999; *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1988.

importante aún ha sido para la historiografía que se ocupa del estudio de temas urbanos en el mismo periodo. En este último campo historiográfico, la población indígena aparece como telón de fondo al momento de describir o estudiar las costumbres, festividades, ceremoniales públicos y religiosos de las ciudades, así como los espacios públicos. En todo caso se vuelven un tanto más visibles cuando el tema de interés son los grupos populares o marginales de Nueva España.[3] Una tercera vertiente que ha tocado el tema, si bien de forma tangencial, es la que se ocupa del estudio de la Iglesia.[4]

El paisaje demográfico de las ciudades novohispanas del siglo XVIII, en especial de la ciudad de México, se podría dividir en cinco grandes grupos: indios, mestizos, castas, criollos y españoles. En su conjunto formaban un gran conglomerado que tradicionalmente había obedecido a un orden estamental que se había empeñado infructuosamente en jerarquizar los espacios urbanos asignados a cada uno de ellos, en especial en los que correspondían a indios y españoles. De esta manera, tradicionalmente, los grupos pobres como castas y en especial indios ocuparon las zonas que quedaron fuera de las trazas urbanas o bien los pueblos inmediatos a las ciudades, formando así núcleos demográficos marginales de las ciudades, es decir, poblaciones cuyo ritmo de vida

[3] Sobre esta historiografía el número de autores es menor que en el caso anterior. Algunos ejemplos de ello son: Andrés Lira González, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México: Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, 2a. ed., México, El Colegio de México, 1995. O la obra de Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

[4] Por ejemplo, entre otros autores, se puede consultar a Richard E. Greenleaf, "The Inqusition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion", en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, Academy of American Franciscan History, octubre de 1965, v. XXII, n. 2, p. 138-166; Richard E. Greenleaf, "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian", en *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, Washington, Academy of American Franciscan History, enero de 1978, v. XXXIV, n. 3, p. 315-344; Richard E. Greenleaf, *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, trad. de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; y Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, trad. de Víctor Villela, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. Roberto Moreno de los Arcos, "Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723", en *Tlalocan*, México, 1985, v. X, p. 377-477; y sobre todo, Roberto Moreno de los Arcos, "La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX", en *Chicomóztoc. Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, n. 2, México, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, marzo de 1989, p. 7-20. Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004; Jorge Traslosheros, "Armonía de voluntades. Potestad eclesiástica y potestad secular en la Nueva España del siglo XVII", en *Iberoamérica*, n. 3, Berlín, septiembre de 2001: p. 41-61; y Jorge Traslosheros, "El tribunal eclesiástico y los indios en el arzobispado de México, hasta el año de 1630", en *Historia mexicana*, v. 203, México, El Colegio de México, México, 2002.

laboral y social giraba en torno de los vaivenes citadinos. La población de estos espacios transitaba de forma cotidiana entre sus pueblos y la ciudad, llevando y trayendo consigo productos comerciales, ideas, tradiciones, costumbres, noticias, modas, y todo tipo de equipajes culturales de ida y vuelta.

Con el crecimiento demográfico urbano muchos de los antiguos espacios indígenas se fueron incorporando al espacio plenamente citadino, transformándose de pueblos en barrios. Este paso fue importante, pues los barrios asumieron su nuevo papel urbano pertrechados con el andamiaje cultural y social característico de los pueblos. Así, los santos patrones del pueblo pasaron a ser los santos patrones del barrio; los vecinos del pueblo se convirtieron en habitantes urbanos que cada vez menos trabajaban sus milpas y cada vez más se ocupaban como servidumbre, vendedores de los mercados, cargadores, o cualquier otro trabajo digno de "gente menuda" en las ciudades; los campos de cultivo y de cría de animales poco a poco cedieron espacio al crecimiento de las manchas urbanas, y los mercados locales fueron absorbidos por los poderosos mercados de las ciudades. En el plano político los pueblos sucumbieron ante el tremendo calibre de los ayuntamientos urbanos, no sin dar antes algunas peleas dignas de David y Goliat en defensa de sus tierras y derechos. Con este proceso, las identidades locales de los pueblos se transformaron en identidades de barrio, y las añejas tradiciones de los pueblos tuvieron que adaptarse a los ritmos y exigencias de las dinámicas urbanas. En otras palabras, las identidades locales se transformaron en las nuevas tradiciones urbanas que nutrieron la construcción de las nuevas identidades citadinas.

Las ciudades novohispanas constituyeron escenarios en los que las identidades nativas se fueron diluyendo en la medida que el mestizaje se apoderó de la población. Durante algún tiempo los barrios de indígenas emigrados mantuvieron ciertas tradiciones que buscaban fortalecer los vínculos culturales y sus lazos de identidad étnica pero que al paso de las generaciones se fueron transformando en tradiciones nuevas más identificadas con los nuevos espacios urbanos que con sus terruños originales. Estas nuevas tradiciones vecinales tuvieron en el ámbito religioso uno de sus medios principales de expresión. La vida parroquial y sus fiestas favorecieron la organización de cofradías y hermandades que se convirtieron en bastiones en los que las identidades antiguas y nuevas se refugiaron. Los vecindarios indígenas de las ciudades tenían casas tan miserables que la mayor parte de las actividades cotidianas se realizaban en espacios comunes como los patios de las vecindades, las calles o las plazas, lo que llevó a sus habitantes a construir espacios de interacción que lo mismo sirvieron para el conflicto cotidiano que

para la complicidad. Por otro lado, la organización de la fiesta local era la oportunidad de interactuar colectiva y organizadamente en actividades económicas y religiosas con la venia de autoridades eclesiásticas y civiles. Dichas autoridades sancionaban el establecimiento de puestos de comida, pulquerías y otros "changarros" bajo la protección de una procesión religiosa u otra festividad piadosa. Esta situación cambió cuando las mismas autoridades comenzaron a ser sensibles ante los desórdenes morales (explícitamente sexuales), económicos y litúrgicos que tales circunstancias propiciaban.

Para el siglo XVIII los límites ideales que separaban étnicamente a los habitantes de las ciudades se habían diluido en buena medida y aunque los gobiernos ilustrados se empeñaron en restaurar de todas las maneras posibles esas demarcaciones, incluyendo la reforma a la traza urbana, la verdad es que el proceso de articulación de una cultura mestiza o híbrida estaba viento en popa y nada lo detuvo ya. Aunque para entonces una buena parte de la población urbana era reconocida como el "peladaje", aún era posible identificar ciertos ámbitos en los que la matriz cultural nativa se refugiaba y camaleónicamente luchaba por no desaparecer. Las fiestas patronales y otro tipo de ceremoniales religiosos fueron algunos de los lugares preferidos para el refugio del "núcleo duro" de las ancestrales religiosidades nativas.[5] No se malentienda, no se trata de señalar la supervivencia de las religiones indígenas en las ciudades dieciochescas o de presentar cómo los indios se negaban a abandonar sus antiguas creencias. Al contrario, me interesa señalar cómo la religión católica fue aceptada y reproducida por los indios desde sus propias matrices culturales, y cómo para el siglo XVIII los naturales que habitaban las ciudades eran "buenos católicos pero malos cristianos…",[6] situación que para los severos ojos de la religiosidad racionalista ilustrada no podía ser aceptada. Ante una religiosidad tan poco apegada a los cánones ortodoxos los clérigos ilustrados optaron por la represión como el camino para enmendar las desviaciones.[7]

Es un hecho que la religiosidad de los habitantes indígenas de la ciudad dieciochesca había dejado de ser patrimonio exclusivo de algún

[5] Empleo aquí el concepto de "núcleo duro" de la religión mesoamericana acuñado por Alfredo López Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA-Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 335-390.

[6] William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 v., trad. de Óscar Mazín y Paul Kersey, México, El Colegio de Michoacán El Colegio de México, 1999, v. 1, p. 74.

[7] Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 269.

grupo indígena para convertirse en un bien cultural que podría ser definido como "popular". Para entonces los mercados, plazas, templos, calles, vecindades y arrabales de la ciudad habían sido el escenario de décadas de convivencia, contacto, préstamos, intercambios y mezclas de elementos culturales que habían terminado por amalgamarse. Prácticas de magia amorosa, médica y adivinatoria procedentes de Europa o África eran algunos de los factores más claramente visibles en el proceso de préstamos y contagios culturales que lenta pero constantemente avanzaron en la construcción de nuevas identidades urbanas, proceso del mayor interés pero de difícil rastreo en las fuentes documentales.

En la ciudad de México existieron algunos ejemplos de devociones urbanas vinculadas a imágenes milagrosas identificadas con algún pueblo indio como el Cristo de Ixmiquilpan, venerado en el convento de Santa Teresa,[8] la famosa Capilla de los Mixtecos, en la que se oficiaba en esa lengua y en zapoteco dentro del conjunto conventual de Santo Domingo;[9] la capilla de "indios extravagantes y chinos" (filipinos), y las doctrinas de indios (lo mismo dentro de la ciudad que en los pueblos circunvecinos) que, en su mayoría, fueron secularizadas en el siglo XVIII por el arzobispo Lorenzana.[10] Están también las muchas manifestaciones de devoción indígena en santuarios que sin ser necesariamente citadinos se encontraban fuertemente vinculados a la ciudad, por ejemplo, las vírgenes de los santuarios del Tepeyac y de Los Remedios.[11] En todos estos casos los indios tuvieron actividad constante y presencia cotidiana que era aceptada y fomentada por autoridades eclesiales, en tanto que transcurría dentro de lo que la Iglesia consideraba "aceptable".

[8] Véase William B. Taylor, "Two Shrines of the Cristo Renovado: Religion and Peasant Politics in Late Colonial Mexico", en *The American Historical Review*, octubre 2005, v. 110, n. 4, p. 945-974. Del mismo autor, *Ministros…*, v. 1, cap. 3 "Temas de religión local", p. 73-110, así como v. 2, cap. 11, "Santos e imágenes", p. 395-448. También véase Antonio Rubial García, "Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas", en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 18, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 13-30. Así como Ignacio Carrillo y Pérez, *Historia del Santo Cristo del Cardonal o Ixmiquilpan, llamado hoy de santa Teresa*, *apud* José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, 3a. ed., México, Editorial Fuente Cultural, 1947, p. 251.

[9] Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental*, México, Imprenta de la Reforma, 1882-1883, v. 2, p. 17-18.

[10] Taylor, *Los ministros…,* v. 1, cap. 4, "Llegar a ser cura párroco", p. 113-146. Véase también el artículo de María Teresa Álvarez-Icaza en esta obra.

[11] Sobre el culto a las vírgenes del área de la ciudad de México existe una amplísima bibliografía, aquí sólo enuncio a manera de ejemplo el texto ya citado de Taylor, *Los ministros…*, v. 2, cap. 11, "Santos e imágenes", p, 395-448.

Los indios tuvieron participación en situaciones que pueden ser descritas como "de conflicto", en las que la insatisfacción de la Iglesia ilustrada fue evidente; precisamente por ello nos pueden mostrar algo más de la naturaleza de la religiosidad indígena del siglo XVIII en la ciudad de México. La Iglesia ilustrada consideraba a la ignorancia como el origen de las equivocaciones y desviaciones en el culto, tanto en la clerecía como en la feligresía. Por ello, procuró controlar los excesos de los curas y fieles, evitando la superstición y promoviendo la educación en unos y otros. Repasemos brevemente cuatro ejemplos: el Carnaval y la Cuaresma; la fiesta de la Virgen de los Ángeles; la fiesta de Muertos en el cementerio del Hospital Real de Naturales y la procesión de Corpus Christi.[12]

El Carnaval es la fiesta de los excesos y de la inversión de órdenes por excelencia, y al menos en la ciudad de México la que contó con mayor participación indígena de todas. En ella los indios acostumbraban andar enmascarados, vestirse de mujeres o de viejos, escenificar la parodia de un juicio que terminaba con un ahorcado de un árbol, o ejecutar diversas danzas (como la de los *huehuenches*). Según las autoridades virreinales y eclesiásticas estas actividades en su conjunto se prestaban para cometer diversos excesos de orden moral, y exigían que no se realizaran ni ceremonias sospechosas de paganismo, ni ritos de inversión social.[13] Las constantes prohibiciones que el Santo Oficio estableció en sendos edictos de 1679 y 1700, fueron secundadas por otro edicto del arzobispo de México en 1722. Sin embargo, fue el poder virreinal el que logró, a través de varios bandos proclamados por el virrey de Casafuerte, la muerte definitiva de la fiesta de Carnaval, situación que fue ratificada por una real cédula en 1780. El resultado fue que la fiesta abandonó la ciudad para trasladarse a los pueblos de indios, mostrando así que las autoridades tuvieron un especial cuidado en mantener el control de las manifestaciones "paganas" al interior de la ciudad y que fueron más laxas en los escenarios rurales. Un ejemplo de este comportamiento pagano es el que fue denunciado al Tribunal del Santo Oficio por Juan Antonio López Barba, quien en plenas carnestolendas denunció a unos indios por jugar con una muñeca que decía se parecía a la imagen de "Nuestra Señora".[14]

La Cuaresma, inevitablemente unida al Carnaval, era el periodo de mayor celo religioso, durante el cual la austeridad, la mesura, la

[12] En la enunciación de estos ejemplos he seguido a Juan Pedro Viqueira, *op. cit.*, cap. 3, "El desorden o las diversiones callejeras", p. 132-241.

[13] *Ibid.*, p. 147.

[14] AGN, *Indiferente virreinal*, caja-exp. 4380-039. *Inquisición*. Año 1692, f. 2. Productor Juan Antonio López Barba.

abstinencia y la templanza señoreaban la vida del reino.[15] La devoción indígena tradujo esta devoción máxima a una fiesta que fue la escenificación de la pasión de Cristo y en la que, según la Iglesia ilustrada, los indios cometían excesos de todo tipo en vez de mantener la privación y austeridad propias de la Cuaresma. Pronto las autoridades se dieron cuenta que entre mayor disciplina impusieran al Carnaval, los excesos durante la cuaresma eran más frecuentes. El equilibrio final se logró disminuyendo el rigor en la vigilancia del Carnaval y aumentando la tolerancia durante la Cuaresma, así como impulsando otro tipo de diversiones que iban más acordes con la mentalidad ilustrada, como los paseos por los canales aledaños a la ciudad, donde por cierto pronto comenzaron a cometerse de manera más frecuente los "excesos" que las autoridades quisieron evitar.

La fiesta de Nuestra Señora de los Ángeles se celebraba el 2 de agosto y su templo se localizaba entre Santiago Tlatelolco y San Miguel Nonoalco.[16] La devoción a esta virgen se asociaba a la protección en contra de catástrofes naturales como inundaciones y terremotos, y su fiesta gozaba de gran popularidad entre la población indígena de la zona norponiente de la ciudad de México. Para el arzobispo don Juan Antonio Vizarrón, los festejos de esta virgen, así como los del cercano Santiago Apóstol, fueron muestra de resabios de idolatría así como de excesos reprobables asociados a la embriaguez que producía el pulque. Vizarrón cerró el templo de los Ángeles durante siete meses en 1745, situación que a la postre resultó un duro golpe para la fiesta patronal.

La fiesta del 2 de noviembre, o día de Muertos de 1766, fue el escenario en el que el administrador del Hospital Real de Naturales prohibió el paso nocturno de los indios que querían entrar al camposanto del hospital para visitar las tumbas de sus familiares. Para los ilustrados, la costumbre indígena de visitar los cementerios por la noche llevando ofrendas en comida y bebida, no eran más que supersticiones que terminaban en borracheras y excesos.

La procesión de Corpus Christi siempre contó con la importante participación de los indios de los barrios y de los pueblos aledaños a la ciudad, quienes no sólo acudieron como devotos, sino que se encargaron de preparar las enramadas y el adorno general por todos los lugares que dicha procesión pasaba. En 1790, el virrey segundo conde de Revillagigedo prohibió la participación de coches de la caballería, así

[15] Un interesante acercamiento a este tema se encuentra en Viqueira, *op. cit.*, cap. 3, "Don Carnal y doña Cuaresma", p. 138-152.

[16] *Ibid.*, p. 155.

como el establecimiento de puestos de pulque y comida, pues alegaba que eso fomentaba la falta de devoción y propiciaba la superstición.

Los afanes eclesiásticos por controlar y reducir los comportamientos religiosos desviados de los indios no eran nuevos. Durante los primeros cincuenta años posteriores a la caída de Tenochtitlan, y tan sólo en la diócesis de México, hubo más de 35 procesos por idolatría y delitos de fe cometidos por indios en la ciudad de México y el sistema metropolitano establecido alrededor del lago de Texcoco, entre los que se incluye el famoso proceso en que se dio muerte al cacique de Texcoco, don Carlos Ometochtzin Chichimecatecotl. Estos procesos culminaron en actos escenificados en espacios públicos de la ciudad, emblemáticos del poder civil y/o eclesial, sitios que se encontraban a la vista de toda la población, especialmente de los indios, por ejemplo: la plaza mayor, la catedral en construcción o alguno de los templos de las órdenes mendicantes.

Asimismo, las calles de la ciudad de México fueron el marco de las procesiones en las que los penitentes fueron expuestos públicamente. La mayor parte de estas ceremonias se llevaron a efecto entre las décadas de los años 30 y 40 del siglo XVI, para disminuir notablemente durante el siglo XVII y reaparecer durante el siglo XVIII, en el que encontramos al menos cuatro autos de fe generales en la ciudad de México (1714, 1723, 1753 y 1755), y por lo menos otros ocho particulares que tuvieron verificativo en la ciudad de Toluca y en diversos poblados cercanos a dicha ciudad y de la capital del virreinato.

De inmediato salta a la vista que los castigos impuestos a las heterodoxias religiosas de los indígenas iniciaron en un grado alto de severidad, para luego entrar en un periodo de benevolencia y tolerancia que en parte propició que algunas prácticas consideradas como "desviaciones" por la Iglesia se perpetuaran. De hecho, la actividad judicial de la Iglesia Católica y en especial del Provisorato de Naturales del Arzobispado de México, en lo que toca a la persecución de idolatrías y desviaciones religiosas de los indios durante el siglo XVII fue menor en comparación con lo que los registros documentales muestran para los siglos XVI y XVIII.[17]

Al parecer fue durante el siglo XVIII cuando la Iglesia novohispana empezó a evidenciar una crítica y un cambio en las formas de vigilan-

[17] Debo recalcar que me refiero al caso del Arzobispado de México, pues en otros obispados no necesariamente sucedió de igual manera, especialmente en lo que toca al caso de Oaxaca donde de hecho existió una cárcel especial para indios idólatras. Véase Rosalba Piazza, "Los 'mártires' de San Francisco Cajonos: preguntas y respuestas ante los documentos de archivo", en *Historia Mexicana*, v. LVIII, n. 2, México, El Colegio de México, 2008, p. 657-752; o "Los procesos de Yanhuitlán (1544-1547): algunas nuevas preguntas", en *Colonial Latin American Review*, v. 14, n. 2, 2005, p. 205-230.

cia, persecución y castigo de las heterodoxias religiosas cometidas por los indios en el Arzobispado de México. En general, se registró una intención institucional, y no tanto individual como sucedió con los extirpadores de idolatrías del siglo XVII, por mantener un mayor control sobre las conductas y las prácticas desviadas de los indios tanto de orden moral como doctrinario. Fue así que empezó una búsqueda de nuevas formas o maneras de castigar que no sólo penalizaban y ofendían el cuerpo como una manera de escarmiento o reprimenda ejemplar, pues al mismo tiempo se buscaba mostrar benignidad y piedad fundadas en principios racionales. En parte, fue por ello que durante el siglo XVIII tanto el Provisorato de Naturales del Arzobispado de México como las autoridades de la ciudad de México buscaron tener un mayor control sobre las prácticas y actividades del vulgo, y especialmente de los indios, fomentando así una actitud más policiaca, pero aplicando castigos menos centrados en el suplicio del cuerpo a través de la tortura y con una vocación más decidida por el encierro y el escarnio público.[18]

La principal tarea de la Iglesia en América con respecto a los indios fue rescatar esos millones de almas. En un primer momento, la lucha fue por desterrar los errores que "el Maligno les había implantado" y que tanto horrorizaron a los evangelizadores del siglo XVI. Sin embargo, esta idea tan cara para la religiosidad barroca fue substituida por posiciones de orden racionalista en el siglo XVIII. Esto no significó que la Iglesia renunciara a la persecución de las desviaciones ni que dejara de considerar la idolatría o la hechicería graves desviaciones que amenazaban el bienestar de la población indígena. Por el contrario, el cambio de tiempos y el advenimiento de las reformas del siglo XVIII fueron importante ocasión para redoblar los esfuerzos por imponer la ortodoxia y vigilar los comportamientos de una población indígena que ya para entonces no podía ser vista como "recién convertida", pero sí como gente rústica y dominada por la ignorancia.

Al menos los dos primeros autos de fe generales para indios organizados por el Provisorato de Naturales del Arzobispado de México en

[18] Tal parece que las fuentes que refieren la vigilancia de costumbres y heterodoxias de la población indígena de la ciudad de México en el siglo XVIII coinciden en términos generales con las conclusiones a las que llegó Michel Foucault en sus reflexiones sobre los castigos corporales y el control de la población. Para ellos se puede consultar varios de sus trabajos, entre los cuales se puede señalar los siguientes: Michel Foucault, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2005; *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, presentación de Fernando Savater, ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1990; *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, introd. y trad.de Miguel Morey, Madrid, Alianza, 1994; *Estrategias de poder*, introducción, trad. y ed. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Barcelona, Paidós, 1999.

el siglo XVIII contaron no sólo con la anuencia del Santo Oficio sino con su asesoría, según se desprende de una carta que el provisor de indios, don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, envió a los señores inquisidores (Cienfuegos, Garzón y Palacio) preguntando su opinión sobre el auto de fe para indios escenificado en la parroquia de San José, de la doctrina de San Francisco en la ciudad de México en 1714, y a la que el Santo Oficio respondió con beneplácito[19]. Con ello se buscaba:

> dar cumplimiento a mi obligación en el ejercicio de juez provisor vicario general de los naturales de este arzobispado pasé a dar cuenta a vuestra señoría como había discurrido de cinco reos que tenía sentenciados sacarlos a penitencia pública en Auto de Fe, y aunque *la costumbre de mis antecesores había sido castigarlos a cada uno en su parroquia remitiendo al padre ministro la ejecución de la sentencia y absolución de la censura, la experiencia me enseña ser necesarias mayores demostraciones para que el tardo conocimiento de los indios, viendo el aprecio que se hace de nuestra santa fe que se les enseña, la recibiesen con mayor veneración, y para dársela a entender era preciso autorizar el auto en la mayor solemnidad posible*, determiné por ello de realizarlo en la misma forma que ese santo tribunal acostumbra hacer los suyos…[20]

Todo parece indicar que éste de 1714 fue el primer auto de fe general para indios que se hizo en Nueva España de manera oficial desde la ejecución del caique don Carlos en 1539. Además, es de gran relevancia percatarse de los motivos que argumenta el provisor de indios, Juan Ignacio Castorena y Ursúa, ya que se señala con nitidez la función didáctica de la ceremonia, recalcando con precisión además la necesidad de darle al acto "la mayor solemnidad posible".

En el mismo sentido se encuentran las disposiciones que el provisor de indios, Francisco Jiménez Caro, determina para el auto de fe general para indios de 1753, pues exige que asistan "los curas, clérigos y frailes de las parroquias de indios y de los pueblos circunvecinos"[21] y en el de 1755 consta que asistieron el "promotor fiscal de esta curia eclesiástica, su alguacil mayor, notarios y ministros, curas, clérigos y religiosos de las parroquias de naturales de estos contornos, los gobernadores, alcaldes y demás oficiales de su república".[22] Era claro que el mensaje del

[19] "Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad", 1714, AGN, Inquisición, v. 1305, exp. 13.

[20] *Ibid.* El subrayado es mío.

[21] José Manuel de Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables (1752-1758)*, en Joaquín García Icazbalceta, *Documentos para la historia de México*, 1a. serie, México, Imprenta de Juan R. Navarro, 1854, t. 4 (1752-1754), p. 94.

[22] Castro Santa-Anna, *op. cit*., p. 176.

auto de fe para indios estaba dirigido lo mismo a los ministros que a las autoridades indígenas, así como a la gran masa de indios que habitaban la ciudad de México y sus alrededores y que eran quienes asistían como público general a estas fastuosas ceremonias y las procesiones que las complementaban.

"Auto de fe" significa literalmente "acto de fe", lo que en la época colonial era sinónimo de efecto moral y representación (teatral) de la fe. De ello deriva su importancia como ceremonial público y especialmente urbano. Por otro lado, su condición de representación también le ubica como parte de las manifestaciones del teatro religioso en el mismo plano que estaban los autos sacramentales, los autos de la pasión o los cuadros vivos de escenas bíblicas que se incluían en las procesiones del *Corpus Christi*,[23] o las escenificaciones teatrales empleadas por el clero mendicante durante la época de oro de la evangelización en Nueva España.[24]

Por otro lado, a diferencia de las representaciones antes señaladas, el auto de fe tiene la particularidad de que se produce con acusados verdaderos, que conocen seguramente su papel, pero que no son actores en el sentido literal del término. A diferencia del teatro, en el auto de fe no se hacen ensayos, pues el espectáculo es definitivo, único y absolutamente dramático. Los únicos "actores permanentes" o que pueden tener varias participaciones en escenarios de diferentes montajes son los propios provisores, que suman a su papel el de escenógrafos. El público, o al menos parte de él, también tiene la posibilidad de participar en varias representaciones, así como los vendedores y otros mercachifles que con frecuencia estaban presentes en estas ceremonias.

El auto de fe para indios es muchas cosas simultáneamente pero dentro de un contexto urbano es en primer lugar, una *presentación* pública de la abjuración, de la reconciliación y del castigo que sigue reglas precisas, producto de un modelo común a las inquisiciones hispánicas, y con un discurso y una dimensión teatral evidentes, que toman cuerpo directamente en el tablado, en la escenografía y en la distribución de los papeles con personajes reales.

[23] *Cf.* B. W. Wardropper, "Simbolismo en la procesión del Corpus", en *Introducción al teatro religioso del siglo de oro (evolución del auto sacramental: 1500-1648)*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 31-44.

[24] Véase por ejemplo, lo señalado por Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, trad. de Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, libro segundo, cap. V, "El teatro edificante", p. 304 a 319. Otro ejemplo es el de María Sten, *Vida y muerte del teatro náhuatl. El Olimpo sin Prometeo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (Sepsetentas), en especial, los capítulos II, "El carácter simbólico del teatro náhuatl", p. 15-34; V, "El teatro híbrido, el ídolo como personaje", p. 93-96; y VII, "Siglo XVIII: Tampoco se hace la luz en el teatro mexicano", p. 132.

El auto de fe para indios tiene una dimensión ritual que transcurre de manera simultánea y paralela a su condición de espectáculo teatral preferentemente urbano. Como todo ritual, el sentido del auto de fe para indios se encuentra en la secuencia de sus partes o de los actos de quienes participan en la ceremonia.[25] Los lugares, las posturas, los gestos y las palabras no son casuales ni pasan inadvertidos, todos y cada uno tienen intención y funciones definidas previamente, y su complejidad varía según los contextos históricos precisos en los que el ritual se desarrolla. Por eso mismo, y como toda acción humana, el auto de fe para indios presenta momentos de mayor intensidad resultado de su propia evolución histórica y geográfica; no obstante, en tanto que funciona como un rito se sujeta a una liturgia que le llevan a constituir en sí mismo un tiempo sagrado y permanente.[26]

Muchos factores intervinieron en la ingeniería ritual del auto de fe inquisitorial, y de alguna manera esto permeó de manera tangencial a los autos de fe para indios. En el caso de los autos de fe inquisitoriales, hay que señalar que tenían una jurisdicción de doble naturaleza o *mixtifori*, en la que el rey español era garante legal y el papa garante de ortodoxia religiosa y moral, lo cual propició multitud de roces entre autoridades religiosas y civiles que terminaron por situar a la Inquisición en un nicho particular en el que gozaba de autonomía sólo sometida al papa y al rey. Por lo mismo, en lo que corresponde al auto de fe inquisitorial, autoridades de segundo rango en el contexto imperial como obispos, virreyes o cabildos locales se veían disminuidos en tanto que no gozaban de fuero alguno frente al tribunal inquisitorial; en este sentido, su participación dentro del ceremonial inquisitorial, especialmente dentro del auto de fe para indios, tenía dos alternativas: mantenerse en franca discreción ocupando papeles secundarios o como protagonista de incómodos roces de etiqueta en los que casi siempre salieron perdiendo.

La fecha y el lugar para la realización del auto de fe para indios resultaron elementos de suma importancia y significación para todos los participantes del ritual-espectáculo,[27] en particular, para la población indígena urbana en el caso de interés de este breve ensayo. La fecha

[25] Véase el estudio clásico de Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986..

[26] Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, México, Origen-Planeta, 1985, cap. 2 "La regeneración del tiempo", p. 51-86.

[27] Sin referirse a los autos de fe para indios, Eliade ha llamado la atención sobre la importancia de la repetición precisa del ceremonial para la hierofanía ritual y la construcción del espacio y tiempo sagrados, o sea los permanentes, véase Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. de Luis Gil, Barcelona, Labor, 1992.

fijada, de hecho, puede tener una fuerte carga simbólica que refuerza el significado del auto de fe para indios y, de igual manera, el lugar seleccionado puede constituir por sí mismo un decorado capaz de expresar la posición institucional de la Inquisición. El uso del tiempo ritual es de gran importancia, pues la tendencia fue realizar anualmente la ceremonia, pero siempre procurando elegir fechas propicias al significado de la fiesta-sacrificio. En el caso de la inquisición novohispana el auto de fe para indios también adquiere el carácter de un rito fundacional, pues no es extraño que buena parte de estas ceremonias se hicieran coincidir con el mes de instauración del Tribunal del Santo Oficio en estas tierras, es decir en noviembre. Curiosamente el Provisorato de Indios realizó, durante el siglo XVIII, más de un auto alrededor de dichas fechas. Es evidente la intención de inquisidores y provisores de indios por hacer coincidir el día de la ceremonia con un domingo, cuyo carácter excepcional se crea a través de toda una serie de entredichos: "realizarlo en la misma forma que ese santo tribunal acostumbra hacer los suyos: en cuanto pude con sus prudentísimas direcciones las puse en práctica el domingo"[28] o "y se ejecutó en auto de fe que se hizo en la iglesia del convento grande de Nuestro Padre San Francisco el domingo de la sexagésima 31 de enero de 1723".[29] La misma intencionalidad fue expresada por el cura de Churubusco, que arrancó de las manos de sus feligreses los ídolos que habían escondido durante doscientos años:

> cité a los indios como se acostumbre en misa mayor, avisándoles después del evangelio concurriesen todos el domingo siguiente y los que pudieren trajeran leña que era necesaria. Y llegando el domingo aplazado, se cantó la misa al santísimo sacramento, y después del evangelio plática sobre el aprecio, y veneración, culto y honra que se le debe a él nuestro verdadero Dios y señor […] Acabada la misa mandé en la plaza poner una hoguera, y en ella se quemaron la culebra e ídolos, no porque fueran capaces de combustión, sí por desprecio, y para que la piedra quemada estuviere más fácil de quebrar como se ejecutó, haciendo de ellos menudos pedazos, y en este estado hice poner los

[28] "Auto de fe de indios. Consulta que hizo a este tribunal el canónigo Castorena como provisor de indios dando cuenta de haber celebrado auto de fe en la iglesia de la parroquia de San José de los Naturales de esta ciudad", 1714, AGN, *Inquisición*, v. 1305, exp. 13.

[29] "Testimonio de los autos que se siguieron en este juzgado de indios del Arzobispado de México contra el ídolo indio cadáver del Gran Nayarit, que adoraban los nayaritas, que remitió el excelentísimo señor virrey marqués de Valero por despacho de ruego y encargo al doctor don Juan Ignacio Castorena y Ursúa, tesorero dignidad de esta metrópoli, como provisor y vicario general de los indios de la Nueva España, para que se diese su sentencia, que dio, y a otros siete reos, y se ejecutó en auto de fe que se hizo en la iglesia del convento Grande de Nuestro Padre San Francisco el domingo de la sexagésima 31 de enero de 1723", AGN, *Inquisición*, v. 1037, exp. 6.

fragmentos todos en una tabla, y en un hoyo, que estaba prevenido en la caballeriza de esta casa se enterraron, en donde si en algún tiempo se quisieren ver, pueden hallarse.[30]

En la economía ritual del auto de fe para los indios no hay desperdicio; es posible que este ritual no se celebrara con la frecuencia que quizás hubiesen deseado sus promotores simplemente por sus elevados costos pecuniarios, como bien ha señalado Solange Alberro en referencia al auto de fe inquisitorial. Por lo mismo, señala la investigadora, el auto de fe inquisitorial fue "la ceremonia más preñada de sentido, la que mejor expresa el poder inquisitorial".[31] Los provisores de indios se percataron del alto impacto que el auto de fe inquisitorial producía en la población y decidieron llevarlo de manera directa ante la población indígena como un remedio eficaz contra las desviaciones del dogma y de la moral, tan comunes entre los naturales. Así, por ejemplo:

La mañana del 24 [de febrero de 1753], en la iglesia principal de nuestro padre San Francisco, tuvo auto de fe el Sr. Dr. D. Francisco Jiménez Cano [*sic* por Caro], visitador que fue de los arzobispados de Sevilla y de éste, canónigo penitenciario de esta santa iglesia, provisor y vicario general de indios y chinos de este arzobispado. *Formóse en el lado diestro de su presbiterio el tribunal que ocupaba dicho señor; a su lado el promotor fiscal, circunvalando dicho presbiterio en bancas los curas, clérigos y frailes de las parroquias de indios y de los pueblos circunvecinos: en medio de su anchurosa capilla mayor se formó la media naranja; al lado diestro en bancas forradas de terciopelo el alguacil mayor de la curia, notarios mayores y menores y padrinos de los reos; al siniestro las gradas en que estaban sentados quince reos con corozas y sogas, diez indios y cinco indias.* Duró este acto desde las seis de la mañana hasta las dos de la tarde, en que se leyeron sus causas por casados dos veces, hechiceros e idólatras: el concurso fue desmedido de todas clases de sujetos en la iglesia, coro y tribunas, y mucho más en las calles la mañana siguiente 26, por donde los pasearon, dándoles doscientos azotes a siete de ellos.[32]

Es importante notar la significación del ritual en sí mismo, de la disposición de los espacios y de la distribución espacial, y de lo que esto pudo decir a quienes participaban en él como actores principales (acusados o jueces), secundarios (invitados) y en especial el significado

[30] "Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco", Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante, AHAM), Secretaría arzobispal, Padrones, caja 40, exp. 54, 19 f., disco 11, rollo 12, 1727.

[31] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica. 1988, p. 77.

[32] Castro Santa-Anna, *op. cit.*, t. IV, p. 94.

que estos rituales podrían tener para el mayor contingente de actores semi-pasivos de esta teatralización, es decir, la gran masa de asistentes indígenas, a quienes iba dirigido el mensaje principal.

En primer lugar hay que recalcar la relevancia del sitio en el que se emplaza la ceremonia del auto de fe para indios en Nueva España. Éste debe ser un espacio público y notable dentro del paisaje urbano: abierto, por ejemplo una plaza pública —por lo general la plaza mayor, lo que le daba mayor realce al ritual—; o cerrado, como un templo con destacada presencia arquitectónica —la iglesia mayor o alguna bajo la tutela del clero mendicante, significativo además porque ellos fueron los primeros evangelizadores, e incluso la parroquia del pueblo al que pertenecen los penitenciados. La idea es que el espacio de que se trate sea de acceso libre a la población indígena; no obstante, es importante resaltar que llevar a cabo la ceremonia en una plaza no sólo permitía la participación de un mayor número de asistentes, sino que el acto cobraba significación al estar enmarcado por los edificios de gobierno, el templo y las casas principales. En este caso era como una forma de hacer presente, y partícipe, a la sociedad entera. Por otro lado, llevarlo a cabo dentro de un templo equivalía a darle una mayor solemnidad al ritual y enfatizar su carácter religioso; por lo mismo debía de estar al alcance directo de menos personas.

Sin importar que la realización del auto de fe para indios se realizara en una plaza pública o dentro de algún templo, en ambos casos la escenificación del espectáculo se trasladaba a buena parte del ámbito urbano, en especial a los mercados y lugares concurridos, pues las sentencias, que frecuentemente eran de azotes y escarnio público, transitaban como procesiones públicas cubriendo recorridos simbólicos por las partes más representativas del ámbito urbano.[33] El impacto de estas procesiones era mayúsculo, pues iban acompañados de trompeteros que anunciaban la llegada del cortejo, que también se acompañaba de cánticos e inciensos. Por otro lado, los penitenciados por el Provisorato de Naturales sólo se diferenciaban de los inquisitoriales en la medida que no usaban sambenito, pues iban con el torso desnudo y azotado, aunque sí usaban coroza, cuerda atada al cuello, vela verde (el color de la esperanza en su reconciliación y reintegración a la *ecúmene* católica, en lugar de su excomunión).

El auto de fe para indios en sí mismo era la ceremonia en la que se leía la sentencia a los condenados. Una de las múltiples funciones

[33] Por desgracia, y hasta donde he podido investigar, ni cronistas, ni viajeros, ni documentos de archivo describen las posibles rutas de estas procesiones; sólo se habla de esos recorridos en forma general.

de este ceremonial era hacer evidente no sólo la culpabilidad de los acusados, sino patentizar la alta dignidad de los jueces en oposición a los pecadores. Por ello la distribución de la escenografía ritual, como hemos visto en la breve descripción del auto de fe para indios de 1753 que se cita líneas arriba, seguía disposiciones precisas. Pero ¿cómo leer esta distribución espacial y cómo interpretar el emplazamiento de los personajes? Pues igual que como se podía interpretar esta exacta distribución espacial en los autos de fe inquisitoriales: "podemos distinguir tres partes funcionales en su composición: la zona de los inquisidores, la zona opuesta, destinada a los condenados y una zona central en la que se instalaba el altar de abjuración".[34]

Las penas establecidas por la justicia ordinaria no rebasan el castigo corporal; eso incluía la tortura como método válido para lograr la confesión de los acusados, para lo cual los provisores se valían, al igual que los inquisidores, del brazo secular. En realidad, es inexacto decir que la justicia ordinaria no condenó a la hoguera a nadie después del cacique don Carlos de Texcoco. La verdad es que durante el siglo XVIII algunos autos de fe para indios recurrieron a la quema de efigies, y por supuesto a la quema de ídolos, que en la mentalidad indígena eran receptáculos de la divinidad, lo que debió ser de altísimo impacto para la población nativa, asunto que seguramente fue sabido y capitalizado por los provisores. Esto es un tema que por supuesto debe ser considerado por el análisis del historiador contemporáneo.

El caso más notable de una quema organizada por el Provisorato de Indios se suscitó en el auto de fe general para indios de 1723, cuando el provisor Castorena y Ursúa mandó traer la momia del Gran Señor del Nayar para ser incinerado en el mismo lugar donde se encontraban los quemaderos del Santo Oficio en la ciudad de México, es decir, frente al templo franciscano de San Diego, en las inmediaciones del límite urbano hacia el poniente. Es posible que dicho auto de fe general para indios fuera el más espectacular que la justicia ordinaria escenificara en el siglo XVIII, y por lo mismo en el que más recursos invirtiera y el que contara con mayor número de asistentes indios y no indios.

¿Por qué organizar un auto de fe para indios en la ciudad de México pero con indios nayaritas, siendo que esta nación se encontraba a cientos de leguas de distancia y no podrían presenciar semejante ceremonia? ¿Por qué no mejor realizar el auto de fe para indios en la misma Sierra del Nayar o acaso en la sede del obispado al que pertenecía, es decir, en la ciudad de Guadalajara? ¿Por qué invertir tantos recursos en llevar hasta la ciudad de México una momia desde una región de tan

[34] Bethencourt, *op. cit.*, p. 295.

difícil acceso y tan lejana?[35] ¿Por qué enfrentar además los contratiempos de trasladar una momia que seguramente se encontraba en malas condiciones luego de haber sido prácticamente desecha a golpes por los horrorizados militares que acompañaron al padre jesuita que descubrió e incendió los oratorios del Gran Nayar?

Aventuraré algunas posibles respuestas. Lo primero es que para el Provisorato los gastos que una ceremonia como la que se escenificó para quemar al gran ídolo del Nayar era una inversión más que justificada si se consideraba el fuerte impacto simbólico que podría significar la quema del cuerpo momificado de una deidad en la mentalidad de los indios que presenciaran o se enteraran de tan magno acontecimiento. Para la mentalidad indígena el cuerpo momificado de una deidad no era una entidad inanimada sino el recipiente de esa substancia divina propia de los dioses y que no abandonaba el cuerpo sin vida, razón por la cual la momia era objeto de culto en la Sierra del Nayar. Para los indígenas, la momia era el recipiente humano del dios. La inversión del Provisorato de Naturales, su apuesta, no era tanto en el plano económico material como en el de lo económico simbólico: una forma de acceder a los recursos que desde el siglo XVI habían dejado de ser empleados por el clero en su labor evangelizadora. La aparición de la momia del Gran Señor del Nayar proporcionó a los curas la ocasión de culminar un auto de fe para indios sin quebrantar las disposiciones del monarca. Para esta ceremonia se mandó traer a la capital a todos los indios que encabezaban las repúblicas de indios de pueblos cercanos, así como a sus respectivos curas párrocos y a otras autoridades. Por supuesto se contó con la asistencia de los barrios indios de la ciudad, y con una gran masa de curiosos y de asustados naturales, temerosos de enfrentar una suerte semejante.

Para el Provisorato de Naturales celebrar esta ceremonia era importante pues con ella podía hacer público su mensaje de autoridad y legitimidad en cuanto a la vigilancia de las costumbres de los indios. El

[35] El asunto del manejo de las momias indígenas es interesante y lo dejaré para tratar con mayor profundidad en otro espacio. Aquí sólo señalaré que la importancia y número de las momias indígenas en el área andina fue de mucho mayor relevancia que en Nueva España. Entre otros, puede verse Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977. Así como los trabajos de autores que han estudiado el tema en fecha más reciente como Kenneth Mills, *An Evil Lost to view?: an Investigation of Post-evangelisation Andean Religion in Mid-colonial Peru*, Liverpool, University of Liverpool, Institute of Latin American Studies, 1994, e *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press, 1997. Y también Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, trad. de Laura Ciezar, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México-Fideicomisos Historia de las Américas, 2001.

hecho de celebrar una ceremonia tan fastuosa en la ciudad capital era de relevancia porque tenía una utilidad inmediata para la población de la ciudad, es decir, para los vecinos, en especial para los de origen indígena. En este sentido, se puede decir que el auto de fe para indios funcionó como una ceremonia pública (en cuanto a que se hizo para el conocimiento de la población), y para el público, es decir, que iba dirigida fundamentalmente a los vecinos de la ciudad y sus pueblos indios.[36] En este mismo sentido, en tanto que el auto de fe para indios fue una ceremonia mixta, es decir, en la que intervinieron tanto autoridades eclesiásticas como civiles se ajustaba a lo que Hipólito Villarroel definía en estos términos: "observancia de las fiestas, método en las cofradías, procesiones, lutos y otros establecimientos mixtos de eclesiástico y civil, para el libre ejercicio de nuestra religión católica, con el fin de hacerla observar y poner los medios conducentes para la conservación de la salud pública, para la corrección de las costumbres y para la comodidad de los habitantes…"[37]

Trasladar a la ciudad de México el castigo de un pecado escenificado en una región tan distante como el Gran Nayar obedeció, al menos en parte, a que los actos idolátricos de los indios de aquella distante zona constituían un escándalo público en tanto que infringían normas morales y religiosas de manera abierta; por ello, la mejor manera de atacarla, era a través de un acto capaz de transmitir un mensaje público contundente, dirigido en especial pero no exclusivamente, a la población de origen nativo. La mejor manera de acabar con los vicios públicos era con una reprimenda igualmente pública, es decir, combatir "fuego con fuego".

La Iglesia católica, en este caso el Provisorato de Naturales, era la principal promotora de la publicidad considerada legítima ya que a través de ella se difundía la devoción, la piedad y el buen comportamiento, indispensables para la sana reproducción de la sociedad. En este renglón no sólo se incluye a los autos de fe sino a todas las ceremonias públicas promovidas por la Iglesia y otras autoridades como las de la ciudad de México o las virreinales; entre estas ceremonias se cuentan

[36] Sobre el concepto de lo público como lo que concierne al pueblo y de lo público como publicidad, véase desarrollo del concepto de lo público y el papel de las ciudades en ello se recomienda Annick Lempérière, "República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)", p. 54-79, en François-Xavier Guerra *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos-Fondo de Cultura Económica, 1998.

[37] Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la Capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al rey y al público*, introd. de Beatriz Ruiz-Gaytán, México, CONACULTA, 1994, p. 139.

procesiones, fiestas y demás escenificaciones que se tenían por teatro la ciudad misma a través de sus plazas, calles y demás lugares públicos.[38] La popularidad de estos ceremoniales en los siglos XVII y XVIII en Nueva España buscaba el mayor boato posible, pues se consideraba que entre más espectacular fuera más atraería a la feligresía y mayor la promoción piadosa que alcanzaría. En este sentido, se trata necesariamente de un acto público, es decir, que necesita de la participación de la población. Así, el auto de fe para indios jugaba un doble papel publicitario: positivo en tanto que advertía de las faltas que los indios no deberían cometer, por lo mismo era una acción preventiva; y negativo en tanto que evidenciaba, o hacía pública, la existencia de los vicios y malas costumbres en las que incurrían algunos naturales, corrompiendo así a la sociedad.[39] De esta forma la celebración de un auto de fe para indios en las plazas de la ciudad de México era un acto necesario para el bien común en tanto que era una forma de restaurar el equilibrio que había roto el pecado colectivo de los indios; era necesariamente un acto de correspondencia, y su escenario obligado era la ciudad por ser ésta el centro de la urbanidad, la civilidad y cristiandad.

Por otro lado, no hay que olvidar que la ciudad es el espacio público por excelencia, es el lugar de deliberación y decisión de los miembros de la comunidad. Es el ámbito de justicia privilegiado por ser el lugar en el que caben todos los otros gobiernos de corporaciones, villas y pueblos que son el reflejo de la ciudad. La ciudad es el lugar en el que actúan autoridades regias, militares y eclesiales, personales, colectivas o sociales. Por eso el celebrar un auto de fe para indios en la ciudad, especialmente en la principal de ellas, era relevante al menos en dos sentidos: el primero era porque de esa forma se validaba la presencia y se hacía pública la actividad del Provisorato de Naturales, que había estado tan disminuido en los siglos anteriores y, por otro lado, porque era la supremacía de la ciudad sobre el mundo indígena, el triunfo de la

[38] María José Garrido ha realizado algunas interesantes investigaciones sobre las fiestas y procesiones en la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. María José Garrido Asperó, *La fiesta de San Hipólito en la ciudad de México, 1808-1821* (tesis, licenciatura en historia), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996; y *Fiestas cívicas históricas en la ciudad de México, 1765-1823*, México, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 2006. Asimismo, sobre el tema de las fiestas, procesiones y otras ceremonias, civiles y eclesiales dentro de espacios urbanos hispanoamericanos se recomienda *La fiesta, la ceremonia, el rito* (actas reunidas y presentadas por Pierre Córdoba, Jean-Pierre Étienvre y Elvira Ruiz Bueno), Granada, Casa de Velázquez-Universidad de Granada, 1990; y *La plaza en España e Iberoamérica. El escenario de la ciudad*, Madrid, Museo Municipal de Madrid-Ayuntamiento de Madrid, 1998.

[39] Lempérière, *op. cit.*, p. 62-63.

racionalidad urbana sobre la bárbara idolatría de los indios que tenían en las montañas salvajes su reino.[40]

Si bien en las líneas anteriores sobre los autos de fe para indios he enfatizado la figura, uso e impacto de la momia del Gran Nayar, también es cierto que en esos mismos autos de fe no sólo se castigaba a la momia sino a indios infractores o "pecadores" y culpables de delitos como el adulterio, y que eran individuos vivos en los que el castigo corporal y la exhibición pública cobraban una dimensión real e inmediata para los indios que les observaban. ¿Qué significaba el cuerpo para la ritualidad del auto de fe general para indios? El comportamiento del que sufría por sus faltas era parte importante del espectáculo, pues era objeto de observación. Era un dramático teatro de la ejecución, en el que el actor principal es el condenado "y cuyos gestos, muecas, gritos de dolor, exasperación o, por el contrario, la dignidad de su postura, la impasibilidad de su rostro y su capacidad de sufrimiento impresionan a la multitud y dan lugar a los comentario más vivos".[41]

Las actitudes de las autoridades y de la población frente al cuerpo del condenado son la clave para adentrarse en la importancia de la recepción del mensaje del auto de fe para indios. Los jueces, en este caso los provisores, "consideran el cuerpo del acusado como la baja naturaleza material del Hombre, el recipiente productor de sus flaquezas, cuyo papel es ambiguo, pues, por un lado, es el instrumento del demonio para desviar el alma de la vía justa y, por otro, debido a esa misma debilidad, es el medio ideal de investigación y de producción del a prueba (de ahí el uso de la tortura en los casos más difíciles)".[42] Para los que fungen como verdugos de la justicia civil, el cuerpo del penitenciado es parte de una misión, materia de un trabajo que hay que cumplir y que puede ser manipulado de diversas formas, y en ciertos casos, creo que no en el caso de los autos de fe para indios, puede ser una fascinación por el dolor y la sangre. La posibilidad de poner en práctica una sádica creatividad ante un cuerpo atado e inerme, tiene su costo: el desprecio social por realizar una actividad sucia, impura.

La población indígena que presencia estos espectáculos no sólo identifica el temor por la posibilidad de caer en situación semejante, sino que el cuerpo del penitenciado, así sea el de una momia, es una superficie en la que se debate la disyuntiva de mantener el arraigo a sus antiguas tradiciones e identidad (que ya para el siglo XVIII era completamente híbrida), que constantemente eran calificadas como

[40] Véase François-Xavier Guerra, "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía", en Guerra *et al.*, *op. cit.*, p. 109-139.

[41] Bethencourt, *op. cit.*, p. 327.

[42] *Ibid.*

demoníacas y malignas por los curas; y, por otro lado, la "incómoda" obediencia al Dios del que los sacerdotes hablaban, pero al que no siempre seguían. El cuerpo del penitenciado, y más aún el del relajado, aunque se tratase de una momia o de un ídolo de piedra era una especie de tablero, representación de "un microcosmos que refleja el universo efervescente de la vida en que se mezclan espíritu y materia".[43]

La quema del ídolo del Gran Nayar al igual que la de los ídolos e incluso las de las efigies en yeso, fueron ante los ojos indígenas que los presenciaron un mensaje simbólico, alegórico muy sofisticado y lleno de dicotomías que seguramente resultaban complicadas de decodificar si tenemos en cuenta la posibilidad de un oscuro recuerdo de los sacrificios humanos en aquellos ya muy distantes tiempos de antes de la llegada del Dios cristiano. Seguramente, en la mente de estos indios urbanos se suscitó una intensa y quizás confusa guerra de imágenes visuales, pues los indios del Nayar les resultaban totalmente ajenos.

A pesar de los esfuerzos de algunos curas perseguidores de idolatrías que tuvieron su periodo de mayor auge en el siglo XVII,[44] la actitud que las autoridades del arzobispado de México mantuvieron frente a los delitos de fe entre la población indígena del centro de México, en general fue tolerante y consecuente desde el último tercio del siglo XVI y hasta inicios del siglo XVIII. Durante el siglo XVIII la tolerancia eclesiástica frente a la heterodoxia nativa disminuyó,[45] pero al mismo tiempo la Iglesia católica cambió la etiología atribuida a las desviaciones religiosas en los indios. Esto se hizo evidente, por ejemplo, en la mutación del léxico que se empleó en el contexto judicial eclesiástico. Así, términos como herejía e idolatría cedieron espacio ante nuevos calificativos como el de superstición, que si bien señalaban la naturaleza de la faltas a perseguir también delimitaban las jurisdicciones de cada tribunal.[46] El surgimiento de un lenguaje ilustrado ejemplifica el cambio

[43] *Ibid.*, p. 237.

[44] Algunos de los manuales novohispanos de extirpadores de idolatrías del siglo XVII mejor conocidos son Gonzalo de Balsalobre, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca* [1656]; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías* [1656]; Pedro Ponce, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* [1629]; Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra las adoraciones de ídolos del obispado de Yucatán* [1639]..

[45] Serge Gruzinski, "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", en *Estudios de Historia Novohispana*, v. VIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 175-201.

[46] Sobre las competencias de los tribunales eclesiásticos se sugiere la consulta del libro de Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa-Universidad Iberoamericana, 2004; y en particular Jorge

en la concepción y significación cristiana de la heterodoxia, cambios en los que el arribo del racionalismo se atisbaba ya desde 1727, en las palabras que expresaba el cura de Churubusco, pueblo inmediato a Coyoacán y en que muchos de sus vecinos eran cotidianos transeúntes en la ciudad de México:

> porque como digo no son idólatras, ni hacen aprecio, ni tiene por dioses a estos ídolos, que así lo dijo el indio, y todos lo dicen, y sólo el temor tan radicado que les ha quedado de sus pasados, de que les suceda mal si les llegan o hacen daño, y así en algunos ojos de agua que tienen tradición que haya algo de eso, ni se lavan en ellos, ni beben el agua; porque temen les dé aire y en algunos que sospecho, al pasar yo por ellos me he lavado la cara, y manos, y bebido de ella delante de los dueños de la casa y los ojos, y en uno que tengo cierta noticia que hay muñecos dentro de él, estoy determinado a limpiarlo, y sacarlos, y hacer lo mismo que con los ídolos. Gran caridad es necesaria con los indios, y para lograr buenos frutos se hagan estas diligencias con amor, y cariño, que así he descubierto yo.[47]

El grave pecado de la idolatría dejaba de serlo para transformarse en el producto del miedo que genera la ignorancia. El remedio era la caridad cristiana y el amor; poco después la educación sería el antídoto para desterrar las malas prácticas de los indios, que se encontraban presentes en las inmediaciones de la ciudad de México, y no sólo en regiones marginales de Nueva España. Situaciones como la de Churubusco debieron generar cierta preocupación entre las autoridades coloniales, tanto así que para 1769, el rey demandaba a la Iglesia americana que: "se deberán establecer todos los medios de desarraigar ritos idolátricos, supersticiones, [y] falsas creencias…"[48] En respuesta a esto, en 1771, el arzobispo Lorenzana convocó al IV Concilio Provincial Mexicano, el cual pensó la idolatría indígena como una herencia demoniaca que se encontraba en extinción pero visible en comportamientos y creencias

Traslosheros, "El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta el año de 1630", en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, v. LI, n. 203, 2002; así como José Luis Soberanes, *Historia del sistema jurídico mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1990 y José Luis Soberanes *et al.*, *Los tribunales de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1980.

[47] Padrón de la feligresía del pueblo de San Mateo Apóstol Evangelista Huitzilopochco, Churubusco", 1727, AHAM, Secretaría Arzobispal, Padrones, caja 40, exp. 54, 19 f., disco 11, rollo 12.

[48] Real cédula del 23 de agosto de 1769, mejor conocida como "tomo regio", en Luisa Zahino Peñafort, *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, p. 52.

producto de la superstición.[49] No es que el siglo XVIII hubiera dejado de creer en el demonio, sino que redujo su umbral de influencia. En contraste, la responsabilidad humana era cada día más grande. En el IV Concilio el discurso anti-idolátrico había cedido espacio a un nuevo léxico anti-supersticioso.[50] El IV Concilio consideraba que la mayor parte de las desviaciones indias eran producto de la superstición, y reservaba la idolatría para las faltas que atentaran contra los principios más sagrados de la doctrina católica.

Este ambiente con tintes racionalistas fue el que prevaleció durante las discusiones del IV Concilio sobre el tema. Los prelados asistentes a esa reunión consideraron que el medio más eficaz de combatir las falsas creencias era crear una clerecía más conocedora de las culturas nativas; incluso hubo quien esbozó la idea de promover la formación de un ejército de curas indios bien preparados para evitar las digresiones heréticas. También se proponía fomentar la creación de escuelas para indígenas y así elevar la preparación general de la población autóctona. Parte importante en esta historia fue el impulso al castellano como lengua oficial en la educación.[51]

El IV Concilio recogió las experiencias de los prelados de diócesis en las que la feligresía era mayoritariamente indígena y en las que los conflictos por las heterodoxias nativas eran frecuentes. Uno de los asuntos más interesantes es que en el siglo XVIII los autos de fe para indios se realizaron en las ciudades, preferentemente la ciudad de México, independientemente de dónde se cometieran los delitos de fe. Esto quizás porque los provisores de naturales consideraron el importante valor del auto de fe para indios como eficaz escarmiento para desalen-

[49] He abordado el problema de las religiones indígenas en el iv Concilio Provincial Mexicano, en Gerardo Lara Cisneros, "La religión de los indios en los concilios provinciales novohispanos", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, p. 203-222.

[50] Un interesante análisis de la evolución del lenguaje antisupersticioso en el surgimiento de la Europa moderna puede encontrarse en Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Miño y Dávila, 2002, en particular sus capítulos tercero, cuarto y noveno. Otra obra de interés en torno al uso del lenguaje y del discurso antisupersticioso, en especial durante los siglos XVII y XVIII, es Alberto Ortiz, *Feijoo y la tradición discursiva en contra de las supersticiones*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006. El clásico en este tema es el libro de Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo; meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1974.

[51] Sobre la educación de los indios el siglo XVIII pueden consultarse los diversos trabajos que Dorothy Tanck de Estrada ha dedicado al asunto, en especial, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999, cap. 3 "El establecimiento de escuelas en los pueblos de indios", p. 153 a 214.

tar cualquier amenaza a la ortodoxia católica y/o la seguridad de los vecinos, en especial después del impacto que el motín de 1692 plasmó en la mentalidad de la "gente de razón" citadina. La intolerancia de la Iglesia ilustrada hacia la religiosidad indígena, mucho más acorde al modo de ser del barroco, era una manifestación más de su temor a la diferencia y a lo que ésta podía significar dentro del espacio por excelencia del racionalismo: la ciudad.

LA SECULARIZACIÓN DE DOCTRINAS DE INDIOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

María Teresa Álvarez Icaza Longoria
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Durante el periodo fundacional de la sociedad colonial novohispana la idea de la separación de los indios y de los españoles en dos repúblicas, en espacios diferentes y con instituciones especializadas, fue tomando cuerpo con bastante nitidez. Los religiosos mendicantes tuvieron un papel protagónico en esta cuestión por su insistencia en que los indígenas debían ser protegidos de la mala influencia y la explotación excesiva de los colonos. Los frailes también desempeñaron un papel clave en la organización de la vida comunitaria indígena. En esta etapa, ellos fueron impulsores entusiastas de la congregación de indígenas en pueblos; allí pudieron emprender un intenso programa de adoctrinamiento usando la lengua de los indígenas. En los pueblos de indios se posibilitó la conservación de la vida en comunidad gracias a la posesión de tierras en manos de la colectividad y se estableció el gobierno indígena, a la vez que se facilitó el pago de tributo y la disposición de la mano de obra para canalizarlos a los españoles.[1]

En las ciudades novohispanas también se aplicó el modelo de asentamiento separado de la población y se crearon barrios para los indios. Sin embargo, el constante contacto laboral y comercial, así como el mestizaje fueron ejerciendo una fuerte influencia sobre los indios; por ello mantener los espacios habitacionales estrictamente diferenciados resultó más difícil. Las autoridades, los frailes y los mismos indígenas tenían razones para abogar por la división residencial. No obstante,

[1] Para mayores referencias sobre el tema de las congregaciones, puede verse de María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *El proceso de congregación de indígenas para la formación de pueblos en Nueva España durante el siglo XVI. Estudio sobre el valle de Matalcingo* (tesis de licenciatura en historia), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

a algunos actores, como los colonos y el clero secular, les convenía la desaparición de las distinciones y presionaron en ese sentido.[2]

En los dominios españoles de América hasta bien avanzado el siglo XVIII formalmente se mantenía vigente el esquema de la atención espiritual especializada para la población indígena, si bien ésta ya no era proporcionada en exclusiva por los religiosos. Para 1746 en el Arzobispado de México, según el *Theatro Americano* de José Antonio Villaseñor, había 101 doctrinas administradas por el clero regular (34 por los franciscanos, 67 entre agustinos y dominicos) y 88 curatos administrados por el clero secular.[3] No obstante, a mediados del siglo de las luces los barrios indígenas de la ciudad de México seguían siendo administrados por los religiosos mendicantes. La frontera espiritual entre las dos repúblicas iría desdibujándose en la segunda mitad del siglo como resultado de un programa generalizado de secularización de las doctrinas administradas por el clero regular. En la capital del virreinato el cambio jurisdiccional tuvo su ritmo particular; incidió la política general, pero también la estrategia desplegada por cada orden religiosa. Hacia fines de la década de 1760 terminar esta tarea tomó especial relevancia porque fue considerada como un requisito previo a la reorganización de la estructura parroquial deseada por el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana.

La documentación respecto a la transferencia de las doctrinas indígenas al clero secular en la arquidiócesis de México está bastante dispersa. En el caso de la ciudad de México, he logrado acceder a un conjunto de fuentes interesante, pero disparejo, pues la mayor parte se refiere a los curatos administrados por los franciscanos. Los expedientes que he encontrado acerca de las condiciones específicas del cambio jurisdiccional de cada curato, aún escasos en relación al conjunto, constituyen un material de gran valor tanto para conocer el procedimiento general como asuntos muy diversos. Afortunadamente pude localizar el documento relativo a la secularización de Tlatelolco; su análisis resulta especialmente rico porque nos permite ver cómo las autoridades aprovecharon el cambio de ministro para hacer una profunda revisión de la estructura religiosa creada a través del tiempo por frailes e indígenas.

[2] Véanse sobre el tema, Magnus Mörner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Instituto de Estudios Ibero-americanos, 1970, 445 p.; Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, 309 p.

[3] José Antonio Villaseñor, *Theatro americano, Descripción general de los Reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, viuda de don José Bernardo de Hogal, 1746, p. 29-31.

La atención espiritual de los indios en la ciudad de México hasta mediados del siglo XVIII

Apenas consumada la conquista, la ciudad de México-Tenochtitlan fue elegida como la capital del territorio que constituiría Nueva España. Tal decisión trajo como consecuencia la necesidad de reacomodar los espacios de habitación de los grupos que a partir de entonces coexistirían en la ciudad. En la traza, ubicada en la parte central, se asentaron los españoles. Alrededor de este espacio quedó la comunidad indígena de San Juan Tenochtitlan, dividida en cuatro barrios: Santa María Cuepopan al noroeste; San Sebastián Atzacoalco al noreste; San Pablo Zoquipan al sureste y San Juan Moyotlan al suroeste. En el extremo norte de la isla estaba la cabecera indígena de Santiago Tlatelolco, separada de Tenochtitlan por el canal Tezontlalli.[4] Los españoles buscaron contener y al mismo tiempo utilizar a la población conquistada; los desalojaron del centro, pero los necesitaban suficientemente cerca para disponer de su fuerza de trabajo.[5]

En la traza se erigió el curato de El Sagrario para atender las necesidades religiosas de los españoles. Para la organización de la iglesia misional se usaron como base las subdivisiones indígenas.[6] Los franciscanos, pioneros en la labor evangelizadora, establecieron la iglesia de San José de los Naturales junto al convento de San Francisco, dentro de la traza. Quedaron como visitas de San José los cuatro barrios indígenas de Santa María la Redonda, San Sebastián, San Pablo y San Juan Bautista.[7] En Tlatelolco, bajo la advocación de Santiago, se estableció otra cabecera de doctrina franciscana. En la capital novohispana la existencia de distribuciones parroquiales paralelas, una para los indígenas y otra para los demás habitantes, generó frecuentes traslapes y enfrentamientos.

[4] Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1996, p. 379.

[5] Para ahondar en los acomodos necesarios en la ciudad de México tras la conquista, véase Ana Rita Valero de García Lascuráin, *Solares y conquistadores. Orígenes de la propiedad en la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, 302 p.

[6] Roberto Moreno de los Arcos estudia con detalle los antecedentes prehispánicos de la que llama "ciudad de Tezcatlipoca", en "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal", en *Gaceta oficial del arzobispado de México*, v. XXII, septiembre-octubre de 1982, p. 152-173.

[7] San Juan Moyotla no tenía una iglesia en su interior pues colindaba con el convento grande de San Francisco. En este barrio fray Pedro de Gante estableció una ermita en el lugar donde más tarde se erigiría el convento de religiosas de San Juan de la Penitencia. María Isabel Estrada Torres, *San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco: las dos comunidades indígenas de la ciudad de México. 1521-1700* (tesis de maestría en historia), México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2000, p. 109-110.

El primer cambio relevante en la administración religiosa de los feligreses de la capital se dio a partir de la década de 1560 cuando dos visitas de San José fueron objeto de una pelea entre los franciscanos y el clero secular, apoyado por el arzobispo Alonso de Montúfar. Los franciscanos perdieron San Pablo y San Sebastián. Charles Gibson se refiere a este cambio jurisdiccional como "la primera usurpación episcopal"; según él la intención de Montúfar era que recibiera atención la considerable población española residente en ambos sitios.[8] San Pablo fue transferida en 1562 a los seculares. Los franciscanos acusaron al arzobispo de pretender la mezcla de los diferentes grupos de feligreses. Mientras, los agustinos le pidieron a Felipe II la doctrina de San Pablo para formar a sus estudiantes, la petición les fue concedida en 1575.[9] Los franciscanos serían "los menos disgustados" porque al menos adquirían un aliado en su lucha por las doctrinas frente al arzobispo.[10] San Sebastián fue "cedido" en 1585 por el virrey marqués de Villamanrique a los carmelitas descalzos que acababan de llegar con él a Nueva España. Sin embargo, en 1607 estos religiosos dejaron la doctrina y pasaron a hacerse cargo de ella los agustinos. Según Cayetano de Cabrera, los indios se opusieron al cambio. Primero quisieron convencer con lágrimas a los carmelitas de quedarse; como no tuvieron éxito se amotinaron e intentaron hacerlos regresar por la fuerza.[11] Una posible explicación de la negativa de los indígenas de San Sebastián al cambio jurisdiccional era que temían perder su iglesia y convertirse en visita agustina.[12] En Tlatelolco también se presentaron roces. Los franciscanos entraron en conflicto con el clero secular porque las parroquias de Santa Catarina y Santa Veracruz, establecidas en 1568 por los clérigos para atender a la "gente de razón",[13] se asentaban en su territorio.[14]

[8] Gibson, *op. cit.*, p. 385.

[9] Grijalva narra que la clerecía, con el apoyo del arzobispo, hizo "contradicción en forma", sin embargo, los agustinos contaban con el favor del virrey y fueron amparados por el Consejo de Indias. Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 326.

[10] Moreno de los Arcos, *op. cit.*, p. 165.

[11] Cayetano de Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México*, edición facsimilar, estudio histórico y cronología de Víctor M. Ruiz Naufal, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1981, p. 261.

[12] James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de los indios del México Central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 298.

[13] El término se usaba en la época para referirse a los no indios, es decir, españoles, mestizos y mulatos.

[14] Gibson dice que los clérigos de Santa Catarina y la Santa Veracruz pese a que formalmente debían ocuparse sólo de los españoles, negros, mestizos y castas, también atendían a indígenas. Juan Javier Pescador dice, por el contrario, que una revisión cuidadosa de los registros parroquiales de Santa Catarina lo llevó a constatar que tal situación se dio sólo de

Al pasar de los años las propias doctrinas administradas por los mendicantes se modificarían. Santa María la Redonda quedó como cabecera de doctrina franciscana. En 1633 los agustinos fundaron una nueva doctrina para indios, Santa Cruz Coltzinco, en la parte centro oriental de la ciudad, entre San Pablo y San Sebastián, el área con mayor densidad de población indígena. Para Moreno de los Arcos esta subdivisión inició la ruptura de la planta original cristiana que había durado cien años.[15]

La ciudad de México fue el principal centro receptor de la migración indígena.[16] En el siglo XVII se alojaban en la capital indios procedentes de muchas regiones.[17] Los dominicos fracasaron en sus intentos para que les asignaran Santa María y San Sebastián, pero hacia 1610 consiguieron que los indios mixtecos y zapotecos,[18] más los comprendidos en la categoría de "extravagantes" y "vagos" se reunieran en una cofradía con sede en la capilla de Nuestra Señora del Rosario, en el convento de Santo Domingo.[19] Los franciscanos y los agustinos protestaron, pero los dominicos fueron amparados por las autoridades.[20] Esta doctrina no tenía límites territoriales definidos.

Para principios del siglo XVII asuntos como el aumento de la población española, las exigencias laborales y los matrimonios entre grupos continuamente llevaban a los feligreses a ignorar las distribuciones parroquiales formales. Había gente de razón establecida en el territorio de las doctrinas indígenas e indios que vivían dentro de la traza.[21] El franciscano fray Hernando de la Rúa señaló que por la inundación

manera esporádica. Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México*, México, El Colegio de México, 1992, p. 21.

[15] Moreno de los Arcos, *op. cit.*, p. 166.

[16] Según Ana Rita Valero tras la guerra de conquista la ciudad de México recibió una importante afluencia de población indígena de otras regiones. Entre la gente nueva que llegó menciona a tlaxcaltecas, mixtecas y zapotecas. Valero, *op. cit*, p. 158.

[17] Lockhart, *op. cit.*, p. 32.

[18] Los dominicos consideraban su deber atender a los mixteco-zapotecas donde se encontraran, incluso en México y Puebla.

[19] Fray Agustín de Vetancourt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México, Menologio franciscano*, 2a., ed. facsimilar, México, Porrúa, 1982, p. 43-44.

[20] La parroquia de indios mixtecos y zapotecos en la ciudad de México fue concedida a los dominicos por real cédula del 19 de noviembre de 1677 y erigida en parroquia el 11 de octubre de 1678. Las vecinas parroquias de indios les disputaron tanto los feligreses como los derechos. Cabrera, *op. cit.*, p. 265.

[21] Para mayores pormenores sobre las divisiones eclesiásticas en el siglo XVII, véase María Isabel Estrada Torres, "Fronteras imaginarias en la ciudad de México: parcialidades indígenas y traza española en el siglo XVII", en Sonia Pérez Toledo, *Las ciudades y sus estructuras. Población, espacio y cultura en México, siglos XVIII y XIX*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1999, p. 93-108.

de 1628-1629 muchos indios desertaron de Santiago Tlatelolco, situación aprovechada por otros grupos para llenar esos espacios, al mismo tiempo hubo indios que se fueron a radicar al centro de la ciudad para escapar al pago de tributos. De la Rúa, expresando la postura general de las órdenes religiosas, abogó para que se reiterara la prohibición de la cohabitación de los feligreses de diferente origen.[22] En cambio, el arzobispo Manso opinaba que por los cambios en la ocupación de la ciudad las líneas divisorias para la administración eclesiástica ya no eran válidas. Jonathan Israel señala que un efecto de la inundación fue el aumento de la tensión entre los dos tipos de clero.[23] Todavía a fines del siglo, entre 1690 y 1692, el esquema dual seguía dando frutos y fue creada una nueva parroquia para españoles, nombrada San Miguel.

Un intento serio de reinstaurar la separación habitacional en la capital se dio tras los desórdenes de 1692.[24] Después de este motín las autoridades ordenaron que todos los indios salieran de la traza en un plazo de veinte días. Juan Pedro Viqueira subraya que el sentido de esta orden era muy distinto de los anteriores; no se trataba de separar a los indios para impartirles con eficacia la doctrina, ni de protegerlos de los malos ejemplos, sino de garantizar la seguridad de los españoles.[25] Todo parece indicar que al poco tiempo la vigilancia se relajó y los indios volvieron a asentarse en la capital. Cayetano de Cabrera decía que los indios "anidaban" en cualquier parte de la ciudad, fijando su habitación incluso en ruinas, sótanos y rincones.[26]

Gibson consigna que, para el siglo XVIII, la ciudad de México había crecido de manera desigual: en el territorio correspondiente a Tenochtitlan había habido un aumento general de población, si bien interrumpido por episodios como la plaga de 1736-1739. En cambio, en Tlatelolco difícilmente puede hablarse de crecimiento. Allí, como en Santa María y San Sebastián, todas ubicadas al norte, se vivía un proceso de desecación que había llevado a la migración de parte de sus antiguos pobladores.[27]

[22] Mörner, *op. cit.*, p. 54.

[23] Israel, *op. cit.*, p. 185.

[24] Véase un documento publicado por Edmundo O'Gorman con el título "Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. 9, n. 1, enero-marzo de 1938, p. 1-34, Para un análisis detallado de la situación prevaleciente en 1692, véase Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007, 645 p.

[25] Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 32.

[26] Cabrera, *op. cit.*, p. 46.

[27] Gibson, *op. cit.*, p. 387-388.

A mediados del sigo XVIII todavía permanecía vigente, al menos en teoría, la dualidad de jurisdicciones para la atención de los feligreses de la capital novohispana. Había cuatro parroquias de españoles: El Sagrario, Santa Veracruz, Santa Catarina y San Miguel. Para los indios existían seis doctrinas territoriales: San José, Santiago Tlatelolco y Santa María la Redonda, administradas por los franciscanos; San Pablo, San Sebastián y Santa Cruz, bajo jurisdicción agustina, más la doctrina de indios extravagantes a cargo de los dominicos. Este viejo orden estorbaba las intenciones de quienes deseaban una "administración racional" de la capital del virreinato. En la segunda mitad del siglo XVIII se sumarían las iniciativas de la Corona, las autoridades virreinales, el episcopado y el clero secular para dejar atrás la estructura dual de atención espiritual creada en el siglo XVI. Se sustituiría por una que resultaba más adecuada a la realidad imperante y a los equilibrios de fuerzas vigentes.

El proceso de secularización de doctrinas en la ciudad de México

A partir de 1749 la Corona española, con la colaboración de virreyes y arzobispos, decidió llevar a cabo un programa de secularización de las doctrinas administradas por religiosos en los arzobispados de México, Lima y Santa Fe con la idea de que "allí se discurriera lo más conveniente para cuando se pusiera en práctica en los demás".[28] La transferencia de curatos al clero secular pronto fue tomando fuerza; en la arquidiócesis de México se empezó a aplicar con mayor rapidez en las doctrinas administradas por la orden de San Agustín. En la ciudad de México fueron secularizadas en 1750 las doctrinas agustinas de Santa Cruz[29] y San Sebastián.

[28] Véase la real cédula del 4 de octubre de 1749 en Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *Reales Cédulas Originales*, v. 69, exp. 103.

[29] Gregorio Pérez Cancio recibió la parroquia de manos de los agustinos en 1750. Él se refería a la época anterior a su llegada como "los tiempos de la ermita", en alusión a la sencilla edificación que habían erigido los agustinos con la ayuda de los indios carpinteros del barrio. Transcurrido un largo periodo a cargo de la parroquia, ya establecida una estrecha relación con su feligresía, Pérez Cancio se empeñó en lograr la edificación de un nuevo templo parroquial. Curiosamente los vecinos principales parecen haberse mostrado menos interesados en contribuir, quizá porque recibían los sacramentos en el Sagrario; en cambio, los feligreses pobres, en su mayoría indios, cooperaron con ahínco. Para la obra, Pérez Cancio contó con la aprobación de las autoridades civiles y eclesiásticas, interesadas en confirmar el triunfo del clero secular frente al regular. Marcela Dávalos, "La ciudad episcopal y la disputa por las feligresías. Ciudad de México, siglo XVIII", en *Trace*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, n. 32, diciembre de 1997, p. 16.

También en 1750 el arzobispo Manuel Rubio y Salinas le mandó al provisor de naturales del arzobispado, Ventura Gallo, que expusiera su parecer acerca de la situación de los indios extravagantes de la capital. Es interesante constatar que esta parte de la feligresía indígena vivía al margen de los mecanismos de registro y control sacramental, pues el provisor respondió que en su mayoría no estaban empadronados en ninguna parroquia y vivían desordenadamente. Estos indios huían de las doctrinas por no sujetarse al pago de obvenciones y demás cargas; sólo algunos acudían a recibir sacramentos en las parroquias de españoles. Ventura Gallo opinaba que los "indios sueltos" debían ser empadronados en las parroquias de españoles, con excepción de los que trajeran papel de su ministro para comprobar que eran de alguna doctrina. El provisor sugería nombrar clérigos lenguas para atenderlos, su propuesta muestra claramente que las autoridades del Arzobispado buscaban acabar con la falta de cumplimiento religioso de tales indios, encargándole su atención al clero secular.[30]

En 1753 Pedro José Rodríguez de Arizpe, presbítero del Oratorio de San Felipe Neri, publicó una crónica donde daba cuenta del jubileo recién celebrado en la ciudad de México.[31] Una revisión del orden de quienes participaron en el ceremonial nos da una idea de las jerarquías prevalecientes. Dio inicio a las visitas a las iglesias designadas para ese fin el arzobispo Manuel Rubio y Salinas con su comitiva, entre ellos los miembros del cabildo de la catedral y los clérigos de El Sagrario. Pero los regulares tuvieron aún considerable protagonismo: participaron numerosos contingentes de dominicos, jesuitas, franciscanos y agustinos. El círculo ceremonial inaugurado por el arzobispo se cerró con la presencia del virrey, vicepatrono de la Iglesia. A los indios de república que habitaban los barrios de la ciudad de México se les concedió el privilegio para celebrar el jubileo dentro de sus propios territorios, aunque quedó abierta la posibilidad de que acudieran a las iglesias de la ciudad. En los hechos, las fronteras eclesiásticas de la ciudad aún

[30] Representación del señor Ventura Gallo, provisor de naturales, sobre el número y calidad de indios extravagantes de esta ciudad que no se hallan empadronados en parroquia alguna", 16 de febrero de 1750, AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 223, exp. 86.

[31] El cronista describió una celebración religiosa masiva que ocupó las calles de la ciudad de México, en la cual se involucró la mayoría de sus habitantes Para lograr la remisión de sus pecados los fieles debían visitar a lo largo de quince días cuatro iglesias de la ciudad por lo menos una vez al día hasta alcanzar 60 visitas. En la ciudad de México, las iglesias seleccionadas fueron la catedral metropolitana, la iglesia del convento imperial de Santo Domingo, la del convento grande de san Francisco y la de la Casa Profesa. Clara García Ayluardo, "México en 1753: el momento ideal de la ciudad corporativa", en Carlos Aguirre Anaya, Marcela Dávalos y María Amparo Ros (eds.), *Los espacios públicos de la ciudad. Siglos XVIII y XIX*, México, Casa Juan Pablos-Instituto de Cultura de la Ciudad de México, 2002, p. 20-36.

permanecían bastante permeables. Por esa época, el virrey Revillagigedo todavía reiteró la orden de que los indios establecidos en la traza se trasladaran a sus barrios. No obstante, se admitía una lista de excepciones que confirmaban la dificultad de mantener la separación.[32]

Sin embargo, la Corona le dio un impulso decisivo a la política de secularización de doctrinas con la emisión de una real cédula fechada el 1 de febrero de 1753.[33] El mandato era que todas las parroquias debían quedar omnímodamente a cargo de clérigos seculares y sujetas a los respectivos prelados diocesanos. Los franciscanos ya habían perdido varios curatos de modesta importancia, pero ese año constituyó un parteaguas porque murió el fraile a cargo de la doctrina de Santa María la Redonda, con lo cual se abrió paso a su transferencia al clero secular.[34] A partir de este momento los franciscanos decidieron tomar una posición activa en la defensa de sus doctrinas. Fray José de la Vallina, provincial del Santo Evangelio, remitió a dos religiosos, fray Nicolás García y fray Manuel de Nájera, a Madrid para presentarse ante el rey con el fin de exponer diversos asuntos pendientes. Entre los que fray José menciona de manera específica se encuentra la queja porque en el "secuestro" de Santa María la Redonda, y en el de Zempoala, se les habían sustraído el convento y sus alhajas. Los religiosos enviados tenían el encargo de solicitar del monarca la restitución de lo perdido.[35] Los seráficos prosiguieron en su empeño de recuperar el convento de Santa María la Redonda, pero no tuvieron éxito. En varios documentos se observa que se continuó haciendo la provisión del curato en manos de seculares.[36]

En julio del mismo año de 1753, el ayuntamiento de la ciudad de México, a través de su sala capitular, mandó una representación al rey Fernando VI para expresarle "los graves daños" originados por la trans-

[32] Para el padrón de 1753, véase Eduardo Báez Macías, "Planos y censos de la ciudad de México 1753", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2a. serie, t. 7, n. 1 y 2, enero-marzo de 1966, p. 409-484; y Guadalupe de la Torre Villalpando, "Reflexiones sobre el concepto del espacio urbano en la ciudad de México en el padrón de 1753", en Sonia Pérez Toledo, *op. cit.*, 125-136.

[33] AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 73, exp. 13.

[34] Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, Amecameca, 1880, p. 53.

[35] Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (en adelante, BNAH), *Fondo Franciscano*, v. 135, f. 178-188v.

[36] Véase por ejemplo, AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 450, exp. 7. El 10 de mayo de 1768 el virrey Croix le avisaba al arzobispo Lorenzana de la provisión de varios curatos, entre ellos Santa María la Redonda, con los sujetos propuestos en los primeros lugares por el arzobispo. El 9 de junio tomó posesión formal el clérigo Tomás Domingo de Figueroa. AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 450, exp. 9. En una carta cordillera emitida por el arzobispado en 1771 se mencionaba como vacante el curato de Santa María la Redonda, por el fallecimiento del licenciado don Tomás Figueroa. AGN, *Reales Cédulas*, v. 130, exp. 108, f. 170-172v.

ferencia de las doctrinas a los clérigos, en especial en lo referente al "bien espiritual de los miserables indios".[37] Según ellos, los feligreses se veían afectados en la enseñanza de la fe, en la instrucción de los dogmas y en la administración de los sacramentos, pues los sacerdotes seculares contaban con menos personal auxiliar en sus curatos. Los seculares, decían, requerían de mayores sumas para su manutención y por eso se mostraban un tanto renuentes a pagar el salario de un vicario. Para el caso de la ciudad de México señalaron que en San Sebastián el cura no tenía vicario y no sabía hablar náhuatl. Pero la denuncia más grave era que tal situación podía llevar a los indios a volver a la idolatría. En su opinión los indios aceptaban mejor las enseñanzas evangélicas de los regulares "por ser los primeros a quienes la escucharon" y tenían mayor amor y reverencia por ellos. Esta representación resulta especialmente desconcertante porque como es sabido el ayuntamiento de México era un espacio de representación para los criollos y varios autores han señalado la mayor simpatía de este grupo hacia el clero secular.

La Corona decidió atenuar la velocidad del cambio. A partir de 1757 quedó establecido que los curatos pasaran a manos de los seculares cuando quedaran vacantes; además, las órdenes religiosas podían conservar dos curatos y los conventos fundados con las solemnidades debidas, donde vivieran ocho religiosos de continua habitación.[38] Sin embargo, estas variaciones no cambiaron el hecho de que tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas buscaran poner fin al estado de excepción que había caracterizado a la Iglesia americana.

Los franciscanos pudieron sostener la defensa de la doctrina de San José de los Naturales con más éxito, al menos por un tiempo. En 1764 los frailes menores manifestaron su consternación ante la muerte de fray Diego Osorio, ministro de San José, temiendo su secularización.[39] Los franciscanos centraron la defensa de esta doctrina en los méritos que tenía la orden al haber sido la iniciadora de la labor de evangelización de los indígenas, precisamente en su convento de San José de la ciudad de México. El procurador de la Provincia del Santo Evangelio, fray Juan Bermúdez de Castro, señaló que "su provincia es la principal y primera de todas las Américas que levantó el estandarte de la fe y predicó la doctrina y evangelio en esos vastos dominios". De paso el franciscano recordaba la primacía de su orden, incluso ante el episcopado: "antes de que en esas tierras hubiese obispos, catedrales ni cabildos, siendo cierto que los primeros religiosos o sacerdotes

[37] Biblioteca Nacional, México, *Archivo Franciscano*, caja 127, exp. 1646, doc. 12.

[38] Véase la real cédula del 23 de junio de 1757 en AGN, *Reales Cédulas Originales*, v. 77, exp. 77, f. 186-189v.

[39] AGN, *Bienes nacionales*, leg. 584, exp. 53.

que pasaron a las propias regiones fueron los de su orden y éstos no hallaron en ellas más que multitud de bárbaros, indios gentiles." A continuación aludió a la importancia simbólica de la doctrina de San José de los Naturales y al papel relevante de la capital en el inicio de la labor evangelizadora "en cuya capital fundaron la primera iglesia que ahora ministran los mismos religiosos llamada San José, parroquia de sólo indios, en la que se celebró el primer sacrificio y [se] consagró el cuerpo de Cristo sacramentado". El procurador había solicitado al rey que se les concediera por gracia o limosna el curato de San José de México "por ser la primera del reino que fundaron sus antecesores y el cimiento de todos sus espirituales progresos en la propagación de la santa fe católica". El monarca pidió al virrey y al arzobispo su opinión al respecto.[40] Los franciscanos consiguieron retrasar el proceso, pero no impedirlo.[41] En 1770 San José de los Naturales era finalmente secularizada por el arzobispo Lorenzana.[42] Los franciscanos intentaron la estrategia de defender, al menos, el edificio conventual de San José y lo consiguieron.[43] El arzobispo Lorenzana expresó la intención de dividir la nueva parroquia de San José, de lo cual resultarían vacantes que se ofrecerían a los clérigos.[44]

Santiago Tlatelolco, sede del emblemático colegio franciscano del siglo XVI, fue también defendido con ahínco por los frailes.[45] Debe señalarse que una de las dos cátedras de idioma mexicano de la orden estaba allí.[46] A fines de la década de 1760 tanto el virrey Carlos Francisco de Croix, marqués de Croix, como el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana, decidieron imprimirle nuevos bríos al programa de transferencia de curatos al clero secular en la arquidiócesis de México. La ola general de secularización alcanzó también a la doctrina de Santiago

[40] AGN, *Clero regular y secular*, v. 119, exp. 5, f. 117-120.

[41] Se nombró como cura interino a don José García Bravo. La sede parroquial quedó temporalmente situada en la capilla de San Antonio de los Callejones. AGN, *Templos y conventos*, v. 8, exp.4, f. 127v.

[42] AGN, *Correspondencia de Virreyes*, v. 4, f. 295-295v.

[43] El 14 de marzo de 1785 lograron la emisión de una real cédula que retomaba su petición, AGN, *Reales Cédulas*, v. 130, exp. 108, f. 170-172v.

[44] Cordillera despachada en 1771 a todos los clérigos seculares del arzobispado convocándolos al concurso de curatos vacantes, se mencionan entre ellos "los que resultaran de la división de San José de los Naturales". AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 841, exp. 7.

[45] En 1760 se dirigía al arzobispo Rubio y Salinas un real despacho en el cual se le encargaba "mantenga a la Provincia del Santo Evangelio de la Regular Observancia de San Francisco en la posesión de la parroquia de Santiago Tlatelolco por concurrir las circunstancias que se previenen en la real cédula de 23 de junio de 1757". BNAH, *Fondo Franciscano*, v. 145, f. 293.

[46] La otra estaba en Milpa Alta y la de otomí en Alfajayucan. Fernando Ocaranza, *Capítulos de la historia franciscana* (segunda serie), México, 1934, p. 315.

Tlatelolco, aunque en esta ocasión el "mérito histórico" fue tomado en cuenta y se ordenó a los ejecutores de la instrucción: "dejéis libre aquel colegio [e] Iglesia a la religión de San Francisco mediante haber sido el primero y principal colegio de estudios de la expresada provincia del Santo Evangelio."[47] No obstante, la cabecera del curato de Santiago Tlatelolco debía mudarse a la capilla de Santa Ana o a otra designada por el arzobispo.[48]

Cabe aclarar que con la secularización no desaparecía la distinción que los curas debían hacer respecto a sus feligreses. Los párrocos tenían la obligación de llevar libros distintos para registrar aparte los bautismos, entierros y casamientos de los indios, asimismo, debían llevar un padrón separado que sirviera "para conocer a los tributarios."[49] A fines del periodo colonial la intermediación de los eclesiásticos seguía siendo necesaria para ayudar a las autoridades a tener un control efectivo sobre la población indígena. Sin embargo, los operarios encargados de la tarea ya no eran los religiosos. Los curas debían ocuparse de la labor sacramental, inherente a su carácter, y llevar registros cuidadosos para estar en condiciones de garantizar el cumplimiento de los feligreses, pero, además, debían coadyuvar con las autoridades civiles a lograr un buen registro de los indios para conseguir un cobro eficaz del tributo.

Desde la secularización de San José, los curas de las parroquias de Santa Cruz, San Sebastián, Santa María y San Pablo[50] vieron una ocasión favorable a sus intereses. Se dirigieron al arzobispo para manifestar que se presentaba "oportunísima coyuntura" para formar la división territorial de parroquias "tan pretendida y necesaria para que los pastores conozcan, asistan y celen a sus ovejas, que hasta hoy no ha sido posible por la confusión de diversos feligreses dentro de un territorio y casa con gravísimo daño de las almas de ellos e inconsolable dolor de sus curas."[51] La iniciativa de estos ministros se explica en el contexto de los frecuentes conflictos jurisdiccionales en la capital. El cura de San Pablo, en particular, se quejaba porque indios con residencia "en la misma plazuela de San Pablo y en sus cercanías" habían sido empadronados por el padre a cargo de San José, quien constantemente había alegado jurisdicción sobre indios vecinos de la otra parroquia. Todo ello ocasionaba una situación de desorden que dejaba a los feli-

[47] Oficio del virrey Bucareli fechado en 1771 para que se entregara el curato de Santiago Tlatelolco menos la iglesia y convento a la Sagrada Mitra. BNAH, *Fondo Franciscano*, v. 147, f. 172-183.

[48] AGN, *Templos y conventos*, v. 8, exp. 4, f. 105-150.

[49] *Ibid.*, f. 113.

[50] La doctrina de San Pablo había sido secularizada en 1767.

[51] AGN, *Templos y conventos*, v. 8, exp. 4, f 105-150.

greses "en una grande libertad e independencia" y que frustraba "todas las diligencias de los párrocos para saber los que cumplen o faltan al precepto."[52] Los argumentos dejan entrever el deseo de lograr un orden único que posibilitara a los curas a cargo de las diversas parroquias capitalinas sumar fuerzas para vigilar mejor a la feligresía.

Lorenzana le había solicitado, desde 1769, al presbítero José Antonio de Alzate la presentación de un proyecto de redistribución de los territorios parroquiales de la capital, según criterios de superficie y número de feligreses, sin atender a su pertenencia a distintos grupos humanos. Al parecer el arzobispo no consultó a los curas de españoles hasta que les presentó la real cédula que lo sancionaba, por lo cual éstos se dirigieron al rey para expresarle su indignación por el modo en el que se había conducido el asunto. Lorenzana convocó a reuniones conciliatorias a todas las partes afectadas e hizo algunas concesiones.[53]

Como resultado del nuevo orden parroquial se establecieron 13 parroquias en la ciudad de México: El Sagrario, San Miguel, Santa Catarina, Santa Veracruz, San Sebastián, Santa María la Redonda, Santa Cruz y Soledad, San José, Santa Ana, San Pablo, Santa Cruz Acatlán, Nuestra Señora del Salto del Agua y Santo Tomás de la Palma. Luego se agregó San Antonio de las Huertas.[54] Antonio Rubial sostiene que, al distribuir a los indios por su lugar de habitación, junto con los intentos de castellanizarlos, Lorenzana consolidaba sus ataques al "modelo frailuno" de sociedad, además, promovía el interés manifestado por los Borbones de convertir a todos sus súbditos en ciudadanos y de acabar con los estados de excepción típicos del corporativismo.[55]

Una buena ocasión para evaluar el nuevo orden parroquial aparece en ocasión de la realización del padrón del Arzobispado de 1777. Allí

[52] *Ibid*.

[53] Le concedió a El Sagrario y San Miguel la octava de derechos parroquiales y la parroquia de San José quedó con ese nombre. Luisa Zahino Peñafort plantea que los párrocos españoles deseaban mantener la dualidad en el terreno parroquial, pues como estaban acostumbrados a tratar con feligreses españoles "veían con horror tener que relacionarse con la masa indígena", además, se quejaban de que los indios eran dados a las manifestaciones ruidosas en sus fiestas y procesiones. Luisa Zahino Peñafort, Luisa, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1986, p. 59

[54] Véase Ernest Sánchez Santiró, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", en *Estudios de Historia Novohispana*, n. 30, enero-junio de 2004, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 63-92.

[55] Sobre el papel específico de Lorenzana en el proceso, véase Antonio Rubial, "¿El final de una utopía? El arzobispo Lorenzana y la nueva distribución parroquial de la ciudad de México", en *España y América entre el barroco y la ilustración (1722-1804)*, León, Universidad de León, 2005, p. 277-291.

puede verse que en realidad no se había conseguido hacer una distribución más o menos pareja de la población de la capital. La zona de la traza española y su área de influencia hacia el occidente tenía un fuerte peso demográfico, mientras se observa menor densidad de población en las antiguas parcialidades indígenas de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco.[56] En las parroquias herederas del nombre y templos de las parroquias para españoles seguía habiendo una población mayor de españoles y castas (81.3%) y menor de indígenas (18.7%). Pero, incluso en las parcialidades los indios ya eran minoría porque la gente de razón representaba cerca del 56% de la población. Sólo la parroquia de Santa Ana, así como los nuevos curatos de Santa Cruz Acatlán, Santo Tomás de la Palma y San Antonio de las Huertas continuaron siendo territorios predominantemente indígenas.

No podría decirse que después de la secularización terminaron los roces entre los curas capitalinos, aunque en opinión de Marcela Dávalos los conflictos entre clérigos tomaron un tono "más administrativo". La autora da el ejemplo de la disputa entre el párroco de Santa Cruz Soledad, Gregorio Pérez Cancio, y el de Santo Tomás de la Palma, el presbítero Cristóbal Folgar. El primero decía que él sólo había "prestado" la capilla de la Palma para la nueva parroquia, pero que la necesitaba como sede mientras se concluía la nueva iglesia de Santa Cruz; además acusaba a Folgar de inmiscuirse en su jurisdicción. El segundo decía que el otro quería apropiarse de sus parroquianos. El fondo del problema parece haber sido el control de las feligresías, tanto por prestigio y limosnas como por el interés de hacerse cargo del adoctrinamiento.[57]

La secularización de Santiago de Tlatelolco

Este curato tenía especial relevancia para la orden franciscana por su carácter simbólico. Al mismo tiempo para el episcopado tomó importancia considerable, pues su paso a la administración secular era uno de los últimos pendientes a resolver para realizar el nuevo plan de distribución parroquial de la capital del virreinato.[58] Normalmente, en las doctrinas rurales, las gestiones para la transferencia jurisdiccional se le encargaban al juez eclesiástico del partido, pero en Tlatelolco estuvieron involucrados personajes destacados en la jerarquía eclesiástica: el

[56] Ernest Sánchez Santiró, "La población de la ciudad de México en 1777", en *Secuencia*, n. 60, septiembre-diciembre de 2004. p. 37.

[57] Dávalos, *op. cit.*, p. 18.

[58] Todo el caso de la secularización de Santiago Tlatelolco puede verse en AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 1182, exp. 28, 23 f.

juez comisionado fue el doctor Miguel Primo de Rivera, prebendado de la Catedral metropolitana; asimismo, intervino el alguacil mayor de la curia eclesiástica, un notario y el cura nombrado como interino, el doctor don Pedro Villar Santibáñez. Los franciscanos también le dieron la atención merecida al asunto: estuvo presente el provincial del Santo Evangelio y el padre guardián del curato. Antes del traslado, Primo de Rivera tuvo varias sesiones con el provincial para ponerse de acuerdo.

El 21 de diciembre de 1771 el juez participó formalmente su comisión a los franciscanos y manifestó su deseo de que se cumpliera la real orden emitida con ese fin el 12 de marzo de 1771.[59] El comisionado había recibido instrucciones del arzobispo Lorenzana para que "procurase por todos los medios la paz y buena armonía y que usase con los reverendos padres de la indulgencia posible". Primo de Rivera logró relacionarse en buenos términos con los frailes menores. Él expresaba que había usado con ellos "aquellos oficios de urbanidad y cortesanía que me han parecido prenda digna de la paz, tranquilidad y buena armonía". Los franciscanos, a su vez, expresaron su disposición para llegar a "una pacífica y gustosa conclusión de este negocio". Cuando se les leyó el decreto a través del cual se secularizaba el curato manifestaron su obediencia. Para entonces habían agotado las instancias de apelación a su alcance y habían elegido Texcoco y Toluca como los curatos que conservarían en el territorio de la arquidiócesis.

La real orden especificaba que en adelante la capilla de Santa Ana debía gozar de la categoría de parroquia: por tanto debían trasladarse a ella la pila bautismal, las crismeras, los vasos sagrados, los ornamentos, las alhajas, los muebles de su adorno y demás bienes. Igualmente se debían transferir las obras pías, las cofradías y los derechos parroquiales. El superior franciscano ofreció los bienes propios del colegio para servicio de la parroquia y su personal asistencia a la entrega de éstos.

Tanto los frailes como los miembros de la comisión pasaron a la capilla de Santa Ana. En presencia de la república de indios, el notario leyó en el púlpito el título de cura interino del doctor Villar. Los indios manifestaron que obedecían "sin repugnancia" y lo reconocieron como su párroco interino. Siguieron los actos ordinarios de posesión que normalmente consistían en que el nuevo ministro, vestido solemnemente, sacara al Divinísimo sacramento y lo diera a adorar al pueblo, luego subiera al púlpito, se sentara en el confesionario, pasara al bautisterio

[59] En 1771 se mencionaba entre las vacantes existentes en el arzobispado las que resultaran por la secularización de Santiago Tlatelolco, con el correspondiente nuevo arreglo de territorios y parroquias según lo que se mandaba en la real cédula del 12 marzo 1771. AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 841, exp. 7.

y entrara a la casa cural.[60] Al ceremonial acudieron un gran número de feligreses tanto indios como de todas las castas. Durante la administración franciscana en esta doctrina "de indios" se habían ido estableciendo muchas personas de otros grupos humanos, acogidas en tanto mostraran ser útiles a la colectividad, si bien los indígenas, y en especial sus autoridades, siguieron desempeñando un papel protagónico.

Toda la comitiva regresó al Colegio de Tlatelolco para proceder a la entrega de los bienes, usando un inventario antiguo. Aquí se presentaron los primeros motivos de fricción porque en los libros en que estaban asentados los ornamentos, los vasos, las alhajas y demás posesiones no se habían distinguido los bienes de la parroquia de los del colegio. El padre provincial y el padre guardián tomaron una decisión un tanto extraña. Le preguntaron al gobernador, república y demás naturales cuáles eran los bienes de la parroquia para llevarlos a Santa Ana, con la idea de dejar lo demás en el colegio. Los indios se mostraron sorprendidos ante la pregunta. Ellos pensaban que en los libros se aclararía qué le pertenecía a la parroquia y no se habían cuidado de instruirse en eso. No obstante, reaccionaron de modo astuto: "en medio de su embarazo bien supieron caucionarse porque de pronto respondieron que todo era suyo". Dio inicio entonces una discusión entre los frailes y quienes acababan de dejar de ser sus feligreses. Los franciscanos replicaron que muchos de los bienes los habían dado los comisarios generales, los provinciales y los guardianes del colegio para cumplir con la obligación de dejar alguna mejora. Pero los indios presentes respondieron que ellos habían mantenido el colegio con sus derechos, obvenciones y trabajo personal: "ruda pero perceptiblemente dijeron que los reverendísimos comisarios y provinciales no habían hecho otra cosa que volverles en esas donaciones lo que con motivo de pascuas y días les habían contribuido los guardianes y curas de lo mismo que daban los indios."

Los naturales mostraron habilidad para enfrentar la inesperada situación. Le pidieron al juez comisionado les diera más tiempo "para recordar especies". Argumentaron que estaban en una situación desventajosa, señalaron que los padres "eran muy capaces y lo tenían todo bien pensado", mientras ellos eran "muy rudos y los cogían desprevenidos", porque como pensaban que todo estaría claro en los libros no habían tratado de determinar lo perteneciente a la parroquia. Primo de Rivera consideró justa la petición de los indios. Les mandó dijeran por lo pronto lo que recordaban y les concedió todos los días de su estancia

[60] En el expediente sobre Tlalteloco no se dan pormenores sobre el ritual, pero un buen ejemplo de esto se puede ver en el expediente de secularización de Alfajayucan, AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 450, exp. 2, f. 4v-5.

allí para hacer aclaraciones; además, les dijo, quedaba "su derecho a salvo para reclamar en cualquier tiempo". Luego, el comisionado procedió a hacer el reparto. Según él pudo sin dificultad "equilibrar las providencias" para que no quedara la parroquia desprovista de lo necesario para la administración y el colegio abastecido sin escasez. Señaló que en el reparto se mostró buena disposición entre las partes "si era cosa necesaria para la provisión y servicio de la parroquia llanamente entraban los reverendos padres en que se le aplicase. Y si era absolutamente necesaria con facilidad convenían los naturales en que se le quedase al Colegio." La distribución de bienes se concluyó sin mayores objeciones de los involucrados: "parece que los reverendos padres y los naturales quedaron si no contentos al menos no disgustados [...]"

En realidad todavía estaban pendientes asuntos muy relevantes. Según la real orden los religiosos debían conservar la iglesia del colegio, pero los naturales tenían hecho un ocurso para que se les dejara a ellos. Desgraciadamente no tengo mayores noticias respecto a este punto, pero su mención da a entender que ya había señales de ruptura en los lazos de fidelidad de los indios hacia los frailes franciscanos que se habían hecho cargo de su atención espiritual por tanto tiempo. Otros temas provocaron polémica y se reservaron para pedirle su opinión al arzobispo. Uno de ellos fue el referente a las campanas que estaban en el colegio; los indios las reclamaban como suyas y al parecer los religiosos estaban dispuestos a entregarlas, pero el juez propuso otra opción. Le pidió a los indios considerar que al colegio le hacían falta, mientras la parroquia de Santa Ana ya tenía; además, resultaban demasiado pesadas para sus torres. Sugirió que los naturales dejaran las campanas al colegio y a cambio obtuvieran algún dinero, muy útil "para la obra precisa y reparos indispensables de la parroquia". Primo de Rivera estableció una tarifa de composición de 250 pesos. El dinero fue entregado al nuevo cura interino, quien quedó a la espera de las órdenes del arzobispo para dar principio a la reparación. Curiosa fue la compensación propuesta, porque los recursos para las obras no quedaron en manos de los indios sino del cura, pero les resultaba favorable al exentarlos de pagos para habilitar su nueva parroquia.

Primo de Rivera expresó su opinión sobre cuáles eran las obras más urgentes. Debían resolverse cuestiones prácticas: hacer una pieza para el baptisterio, quitar un altar para acomodar las imágenes de las cofradías transferidas, reforzar las puertas y ventanas de la sacristía. A continuación, al ocuparse del adorno interior, hizo un señalamiento interesante con el cual expresó su sentir respecto a las devociones que hasta ese momento habían promovido los franciscanos y hecho suyas los indios de Tlatelolco. Según él, había algunos altares muy buenos,

pero otros los describía como "muy indecentes". En este sentido calificaba a algunas imágenes como hermosas, mientras a otras las consideraba "tan deformes que se deberán quemar." El juez a cargo de la secularización marcó criterios innovadores respecto al decoro y el valor estético de las imágenes religiosas con el fin de incidir en la decisión de cuáles eran dignas de permanecer en la nueva sede parroquial.

En el reconocimiento para levantar los inventarios de los barrios y visitas no estuvo presente ningún religioso, pero sí "mucha parte de la república de Santiago". En los hechos "la coraza protectora" ejercida tanto tiempo por los frailes hacia la población indígena se esfumaba. Primo de Rivera se dedicó a revisar la situación de los sujetos de Tlatelolco. El primer asunto relevante mencionado aquí es que 10 de ellos "habían corrido con el título de pueblos". Se trataba de Santa María Tlalpalcantitlan, San Bartolomé Apahuascán, San Andrés Acahualtongo, La Magdalena, San Francisco Xocotitlán, San Juan Huisnáhuac, San Simón Sacatlacopan y la Candelaria, San Juan Saltipac, San Salvador de las Huertas y San Miguel Nonoalco. Pero, debido a la despoblación, para el juez ninguno era "en rigor" pueblo. Describió el deterioro del suelo y las dificultades de acceso: "por ser el terreno salitroso (o como decimos vulgarmente salado) se inunda todo con las aguas llovedizas". Sólo La Magdalena tenía una situación un poco más favorable porque se encontraba en la parte más alta del terreno, que era la menos pantanosa. Primo de Rivera accedió a llamarle pueblo, pues contaba con gobernador y república, asimismo, tenía "buena iglesia de tres naves, muchos altares, competente adorno, bastantes y decentes paramentos y no poca plata [...] pila bautismal, libros de bautismo y entierros, crismeras y relicarios para el viático." Su recomendación era dejarle siete barrios a Santa Ana para lograr suficiente congrua para el cura y poner un vicario en la Magdalena.

Las capillas de tres de los sujetos —San Bartolomé, San Andrés y San Salvador de las Huertas— aunque a su juicio no tenían "la decencia necesaria" podían conservarse si se pasaban a ellos bienes de otras que él aconsejaba cerrar. "Nada se adelanta con muchas iglesias indecentes", decía pragmáticamente, "más valen pocas y bien adornadas." Ése era el caso de Saltipac, "un barriecito" de 18 familias cuya capilla es descrita como "bien indecente", sus imágenes y ornamentos, debían pasarse a San Salvador.[61] La capilla de Santa María Tlalpalcantitlán en su opinión merecía demolerse; sus escasos bienes debían llevarse a San Bartolomé, el pueblo inmediato. Además, también aconsejaba des-

[61] Primo de Rivera llegó a sugerir que San Salvador y San Juan Saltipac se agregaran a Popotla o a San Antonio de las Huertas.

truir las capillas de San Simeón y La Candelaria "por su indecencia y desavíos". Pero, para el juez todavía había casos más extremos. Las capillas de Santa Inés y Santa Lucía estaban en pésima situación "a cielo descubierto, sin techos, ni altares, ni santos, ni cosa que lo valga, sino unas paredes viejas amenazando ruina." Decía que dos capillas, de la Trinidad y de los Cantores, en realidad no existían "sólo tienen ser en la fantasía y los deseos de los naturales". En total 13 capillas debían demolerse "por indecentes, inútiles y ruinosas sin esperanzas de repararse". Debe tomarse en cuenta que en estas edificaciones se hacían muchas actividades religiosas, por lo cual su demolición necesariamente acarrearía la desaparición de algunas devociones y la imposibilidad de realizar las celebraciones acostumbradas en esos espacios.[62] En contraste, el juez narraba su esfuerzo personal por conservar la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, que contaba con paredes de tezontle, columnas de cantería y con una imagen "muy hermosa" pintada en la pared. "Yo he procurado mover a los cantores a que la tomen a su cargo y la hagan propia suya, pero no he podido meterlos por el aro porque no se les puede apear de sus impresiones". No conocemos la devoción principal de los indios cantores, pero las razones de carácter práctico y estético esgrimidas por el juez no fueron suficientes para convencerlos de adoptar una nueva imagen, por más que ésta no debió serles desconocida.

De acuerdo con el nuevo plan de división de parroquias, las capillas de San Francisco Tepito, Apahuascán y la Concepción habían quedado comprendidas en el territorio de Santa Catarina Mártir. Mientras no se concretara el traslado, Primo de Rivera recomendaba que se alternara una misa en la Concepción y San Francisco y allí acudieran los de Apahuascán y Santa Lucía. Sin embargo, comentaba que la idea podría no agradar a los indios afectados "estos barrios es muy probable que resistan el reconocimiento de la Concepción y San Francisco." Efectivamente es de suponerse que los indios no aceptaran de buen grado abandonar sus capillas, sede de sus devociones particulares, construidas con su trabajo y patrocinio. La idea de ir a escuchar misa a otro lugar parecía implicar una pérdida considerable de autonomía y un trago amargo para el orgullo local.[63] Hay alusiones de que los indígenas

[62] Viqueira señala que la Iglesia mantuvo muchas de sus actividades al aire libre. Eran frecuentes las procesiones por calles y plazas, también había muchas cruces y capillas en torno a las cuales se hacían muchas actividades religiosas. Viqueira, *op. cit.*, p. 136.

[63] Marcela Dávalos, estudiando la parroquia de Santa Cruz y Soledad, hace una descripción sugerente de la forma en la cual se ocupaba el espacio en las microrregiones distinguibles en el territorio de esta jurisdicción. Señala la existencia de barrios ocupados mayoritariamente por indígenas, cada uno de los cuales contaba con su capilla. Asimismo,

se recluyeron en algunas capillas para continuar con sus prácticas, se resistieron a acudir a la sede parroquial y lucharon por mantener el sentido de las parcialidades de indios.[64]

El juez, además, consideró indispensable reducir el número de misas que se decían en el curato, tanto por "la indecencia" de algunas capillas, como porque la cantidad le parecía excesiva. Planteaba que el número de misas pasara de 23 a 10, con la posibilidad de disminuirlas hasta 8. Según Primo de Rivera, el cura se vería beneficiado porque se le quitaban muchas molestias en buscar tantos ministros y los feligreses estarían suficientemente atendidos. Sólo aconsejaba la celebración de misas en lugares concurridos, como La Magdalena; muy alejados, como San Miguel Nonoalco, o en casos como el de San Antonio el pobre, "una imagen muy hermosa que tiene muchos devotos". Los tiempos sin duda habían cambiado. En el pasado la realización de muchas misas hubiera sido digna de aplauso, en cambio en las décadas finales del siglo XVIII fueron vistos con desaprobación los gastos excesivos, las celebraciones litúrgicas ostentosas, en suma, la cultura espiritual e intelectual del catolicismo barroco postridentino, impulsada por las órdenes religiosas y asimilada por sus feligreses.[65] A los ojos de las autoridades civiles y eclesiásticas realizar un número "excesivo" de misas era más bien señal de superstición y de dispendio. El ideal era lograr una religión racional, moderada en sus manifestaciones exteriores, así como en los gastos y energía que implicaba.

En esta misma lógica entrarían las opiniones del juez sobre las imágenes religiosas. Primo de Rivera se mostraba contundente. "Y en todas generalmente debe haber una gran reforma en punto de imágenes porque hay innumerables, indecentísimas, feísimas y ridiculísimas, que lejos de excitar la devoción sirven de mofa e irrisión". Todo esto forma parte de una redefinición de la actitud del Estado español borbónico a fines de la centuria ilustrada frente a las culturas indígenas y las manifestaciones de devoción popular. En esta época proliferaron las acusaciones de indecencia y despilfarro. Serge Gruzinski habla de la voluntad de las autoridades civiles y eclesiásticas por moralizar y controlar a la población en sus comportamientos culturales y económicos, disposiciones que fueron coincidentes con el programa de secularización. Habla de una "segunda aculturación" que buscaba trascender el

anota que el papel de una persona tenía que ver no sólo con su lugar de residencia, sino con su oficio y su prestigio. Marcela Dávalos, "Parroquia, barrio y feligresía: ciudad de México a finales de la colonia", en Pérez Toledo, *op. cit.*, p. 109-116.

[64] Sánchez Santiró, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México…", p. 92.

[65] David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 24.

primer proceso de cambio cultural de la población indígena, cuando se crearon los modelos a partir de los cuales los indios asimilaron el cristianismo.[66]

Cuando Primo de Rivera terminó las diligencias para la transferencia del curato[67] los autos pasaron al promotor fiscal. Éste revisó el informe del juez y respecto a los puntos enunciados señaló que las 13 capillas "demasiadamente indecentes", debían ser demolidas "pasando sus paramentos y demás bienes servibles a las inmediatas". No obstante, él aconsejaba tiento: "si esto se hace en un mismo día pueden ocasionarse inquietudes entre los indios, por lo que será conveniente que se notifique al cura que por ningún pretexto permita que se diga en ellas misa y que con cautela y prudencia persuada, cuando le parezca oportuno, a los indios que pasen los muebles de sus capillas a las inmediatas en distintos tiempos, empezando por los barrios que considere muy dóciles, practicando lo mismo en cuanto a las imágenes en que se advierta alguna deformidad". En caso de presentarse oposición de los indios a la demolición de sus capillas el promotor fiscal aconsejaba dejar de insistir, decía confiado: "el tiempo y el abandono son bastantes para su destrucción."

La seguridad con la que el promotor fiscal esperaba dominar la renuencia de los indios a la pérdida de los espacios de manifestación de su religiosidad a nivel local me llevó a preguntarme ¿y qué pasaría con las fiestas que se celebraban en las capillas condenadas a la demolición o al abandono? Seguramente tanto para el juez como para el promotor fiscal su desaparición era un objetivo deseable. Viqueira ha planteado que, en la lógica de los ilustrados, la concepción que tenía el pueblo de las fiestas religiosas como alegres celebraciones que rompían con el monótono ritmo de los días, permitían salirse de las normas de comportamiento habituales y liberaban deseos normalmente reprimidos, tenía que ser necesariamente combatida. El pueblo, en cambio, acudía a los ritos religiosos más por su suntuosidad y carácter festivo, que por una racional comprensión de su sentido interno. El autor hace referen-

[66] Serge Gruzinski, "La segunda aculturación: El Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 8, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, p. 175-201. Es preciso comentar que la "primera" aculturación habría tenido mayor profundidad y alcance, pero me parece que la propuesta de Gruzinski permite enfatizar el asunto clave de que en las postrimerías del siglo XVIII las autoridades intentaron lograr un cambio cultural importante en la religiosidad indígena.

[67] Tardó poco más de un mes porque se presentó ante los franciscanos el 21 de diciembre de 1771 y firmó el documento terminado el 1 de febrero de 1772. Al año siguiente Primo de Rivera ya era provisor de naturales y con tal calidad atacó las cofradías indígenas. *Ibid.*, p. 184.

cia a que la fiesta titular del apóstol Santiago provocó la alarma de las autoridades porque era vista como una ocasión para que los indios se dedicaran a la embriaguez y la disolución. Hacia 1778 decidieron tomar cartas en el asunto y para 1784 la fiesta se celebraba "en orden".[68]

Andrés Lira habla de que en el siglo XIX se ve un proceso de secularización de la vida "impuesto por las ideas de un orden público que se define como 'civil' para diferenciarse del religioso."[69] Las raíces de este asunto parecen hundirse en los cambios experimentados a finales del periodo colonial. Sin embargo, nos hace notar también la vigencia de las parcialidades indígenas en ese mismo periodo, aquellas que las autoridades capitalinas insisten en extinguir, o en dar por extinguidas. Este autor también anota que tales parcialidades siguieron singularizándose justamente por la celebración de la fiesta de sus santos patronos.

Reflexiones finales

La necesidad de crear las condiciones para emprender el programa de atención espiritual dirigido a los indios fue intrínseca a la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo. Al principio, la intermediación de los religiosos mendicantes fue imprescindible en los asuntos más variados, incluso en crear las condiciones que identificaban a los indios como tales: su vida en pueblos en donde conservaban su lengua y poseían tierras, eran gobernados por autoridades indígenas, se podía recabar sus contribuciones en especie y en trabajo. Todos los elementos definitorios del *status* del indígena se fueron reconfigurando con el paso del tiempo. En lo referente al aspecto religioso, la posibilidad de que los mendicantes mantuvieran este papel hegemónico empezó a cuestionarse bien pronto. Las autoridades les limitaron su apoyo, el clero secular se hizo presente y el episcopado impuso su autoridad sobre ellos. Sin embargo, de algún modo el viejo molde había logrado subsistir. A mediados del siglo XVIII los religiosos todavía administraban un número importante de doctrinas de indios, sus operarios hablaban la lengua de los indios y se esforzaban por mantener las barreras gracias a las cuales ellos eran mediadores necesarios. Sin embargo, en la segunda mitad de la centuria las autoridades civiles y eclesiásticas les dieron un golpe definitivo con la secularización de las doctrinas. Aunque las leyes que mantenían separados a los indios de otros grupos humanos

[68] Viqueira, *op. cit.*, p. 152.

[69] Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios*, *1812-1919*, México, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán, CONACYT, 1983, p. 13-14.

no desaparecieron, se tomaron medidas con la intención de integrarlos más a la sociedad y de reducir la injerencia de los eclesiásticos. A la Iglesia se le asignaron tareas más acotadas, algunas de ellas alejadas de su misión espiritual, por ejemplo, ayudar a identificar a los indios en su carácter de tributarios.

En la ciudad de México la dinámica del cambio demográfico y social fue especialmente intensa. Parecía que las dos repúblicas se influían mutuamente; quizá era así, pero numéricamente la tendencia era favorable a los españoles y las mezclas, y desfavorable a los indios. El territorio donde estaba asentado el curato de Santiago Tlatelolco sufrió con especial rigor los efectos de los cambios en el ecosistema de la cuenca de México; los malos suelos y las inundaciones provocaron una considerable despoblación. En esas condiciones, algunos barrios habían quedado reducidos a unas cuantas familias, las capillas se habían deteriorado y los adornos escaseaban. El curato era una sombra de lo que había sido en las épocas de gloria del colegio franciscano. Cuando al juez a cargo de la secularización le tocó fungir como árbitro entre los frailes y los indios, pareció mostrarse sensible ante las demandas de los naturales e incluso dejó entrever cierta admiración y simpatía por ellos. Pero, al mismo tiempo, él sería el ejecutor de la sentencia modernizadora. Bajo la nueva administración secular los indios deberían vivir en espacios sagrados drásticamente reconformados. Varios barrios perderían sus capillas, sus bienes e imágenes de devoción. Los barrios “receptores” de los feligreses posiblemente verían reforzada su jerarquía, pero no sabemos si esta convivencia traería aparejada la presencia de conflictos. Supongo que muchas de las fiestas de las advocaciones condenadas al abandono o la destrucción por el juez acabarían por caer en el olvido. A pesar de todo, los indios de Tlatelolco siguieron vistiendo de fiesta cada 25 de julio, cuando celebraban a su patrono, Santiago.

LAS COMUNIDADES DOMÉSTICAS DE INDIOS DE LA CAPITAL NOVOHISPANA, SIGLO XVIII

TERESA LOZANO ARMENDARES
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Después de la conquista, al hacerse la traza de la ciudad de México se pretendió que sólo los españoles vivieran dentro de la misma y que los indios lo hicieran en las parcialidades de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco, al sur y al norte de ella, respectivamente. Sin embargo, para el siglo XVIII los límites de la traza habían sido ampliamente rebasados, los indios vivían en toda la ciudad y los españoles y mestizos se habían establecido en muchos de los barrios que rodeaban la capital. ¿Cómo conocer con precisión su forma de vida, su integración familiar, sus hábitos y prácticas sociales?

Entre las aportaciones de la escuela de los *Annales* a la historiografía contemporánea se cuenta la "historia serial", que es un método para el análisis de los hechos históricos basado en el empleo de series de documentos ordenados cronológicamente y que contienen información homogénea, esto es, comparable entre sí a lo largo de la serie. Los investigadores que formamos el Seminario de Historia de las Comunidades Domésticas decidimos estudiar las que existieron en la ciudad de México durante el siglo XVIII y principios del XIX (1700-1821) por medio de este método, ya que emplear series documentales en lugar de documentos aislados para el análisis histórico, es un procedimiento que ha producido excelentes resultados.

Ahora bien, la información que necesitamos para llevar a cabo nuestro proyecto versa sobre las circunstancias reales de las comunidades domésticas de la ciudad de México en el siglo XVIII, y no hay documentos específicos que la consignen. Pero existen numerosos expedientes en los archivos que contienen la información que necesitamos, en ocasiones de manera directa, pero las más de las veces de manera indirecta o por meras alusiones a circunstancias de la vida real.

Un primer problema que enfrentamos es la identificación de una comunidad doméstica a través de la información contenida en los documentos, ya que en gran número de casos no se consigna explícitamente que tales personas forman una comunidad. Ésta se origina en el acuerdo o consentimiento de dos o más personas para hacer vida común; es este acuerdo entre las personas lo que los investigadores debemos buscar en los documentos y hacerlo explícito, identificando los signos que lo indiquen. Algunos signos que hemos reconocido, quizá por ser usuales, son que quienes están casados han expresado su consentimiento para vivir juntos. Las parejas de amancebados no llevaron a cabo el ritual del casamiento, sin embargo, éste se expresa cuando la convivencia ha sido prolongada; si la comunidad la forman padre e hijo, siendo éste menor, podemos ver que hay un acuerdo para convivir, aunque éste provenga sólo del adulto.

Hasta el momento, nuestra fuente principal han sido los archivos judiciales, tanto civiles como eclesiásticos; aquellos que provienen de las salas ordinarias de lo Civil y de lo Criminal pertenecientes a la Real Audiencia, así como de ciertos tribunales especiales como el de la Acordada y Bebidas Prohibidas, y los tribunales de fuero como el de la Real Casa de Moneda, o el Tribunal Militar. En lo que se refiere a los tribunales eclesiásticos, hemos consultado tanto la documentación que proviene de la instancia ordinaria, el Provisorato, como del Tribunal del Santo Oficio.

Para estudiar las características de la comunidad doméstica se nos presentaba el gran problema de hacer homogénea y comparable la información obtenida de fuentes heterogéneas. Esta heterogeneidad no está exenta de riqueza, ya que en ocasiones los documentos nos dan detalles muy valiosos acerca de la vida en común, los cuales no podemos dejar pasar sin registrarlos. Decidimos entonces diseñar una ficha para recopilar de manera ordenada todos los datos posibles; es decir, decidimos crear nosotros mismos la fuente que no existía, con las características que nosotros necesitábamos.

Toda la información recabada se está manejando con una base de datos computarizada. Cada registro consta de 45 campos numerados, en donde se cruzan seis variables principales para encontrar si hay alguna figura que se repita y así encontrar los "tipos" o modalidades de comunidad doméstica. Estas seis variables o categorías son las siguientes:

1. Estructura. Consideramos que el primer dato necesario para el análisis propuesto es el que se refiere a la estructura general de la comunidad doméstica, esto es, a la naturaleza de los vínculos

o las formas como se relacionan las personas que viven bajo el mismo techo y que constituyen un núcleo.
2. Base conyugal o no conyugal del núcleo.
3. Nivel socioeconómico de la comunidad. Para determinar el nivel socioeconómico se observan todos los datos y signos posibles, ya que es uno de los elementos de la ficha que con más frecuencia hay que inferir, por lo cual es necesario que se observe con cuidado lo que el expediente dice sobre la ocupación y participación de los miembros de la comunidad en la manutención de la misma, sobre las características de la vivienda, sobre las propiedades, sobre la calidad del menaje o del vestido, sobre la existencia de dotes o herencias o sobre la necesidad de empeñar sus pertenencias o pedir prestado.
4. Fuente de subsistencia de la comunidad. En este rubro se analiza si los ingresos provienen del trabajo o rentas del cónyuge masculino, del femenino o de otros miembros de la comunidad. El origen, el monto y la continuidad de estos ingresos permiten concretar la estabilidad o inestabilidad de la base económica de la comunidad, así como su capacidad para soportar las crisis económicas.
5. Sexo de la persona que encabeza la comunidad. Dado que las comunidades domésticas están organizadas jerárquicamente y su estructura interna está relacionada con las funciones biológicas, económicas, políticas y culturales que cada uno de sus miembros desempeña, es un dato muy significativo el sexo de la persona a quien se identifica como "jefe" o "cabeza de familia".
6. Calidad étnica de las personas que forman la comunidad. Ésta es una característica social de mucho peso en la cultura novohispana, ya que tuvo efectos determinantes en la integración de los grupos familiares, profesionales, económicos y políticos. Los estudios sobre la elección de pareja muestran una fuerte tendencia a integrar núcleos homogéneos, es decir, de la misma calidad étnica, cuando se trataba del primer enlace; pero habrá que analizar, con los datos registrados, si esta tendencia persiste en las relaciones sucesivas de las parejas.

Estas seis categorías corresponden a la información fundamental que permite analizar las características de las comunidades domésticas. Sin embargo, cada registro contiene otros datos importantes para profundizar el análisis, para afinarlo y enriquecerlo. Estos datos se refieren a la duración de la convivencia de la comunidad doméstica, la mención de afectos o sentimientos, así como si hay simulación y sobre

qué versa. Nos referimos a comportamientos que pretenden hacer creer a la sociedad que existe una situación que no se da en la realidad; por ejemplo, una pareja simula que está legalmente casada cuando sólo vive en amasiato; o una madre soltera que se hace pasar por viuda.

Hasta el momento, nuestra base de datos cuenta con 665 registros; de éstos, 82 corresponden a comunidades domésticas encabezadas por indios, de las cuales 74 lo son por hombres (90%) y 8 por mujeres (10%). Las fuentes utilizadas hasta ahora nos han proporcionado poca información sobre los indios de la capital, dado que en los procesos judiciales que hemos consultado aparecen más personas de otras calidades. Sin embargo, este número de indios registrados, aunque pudiera parecer escaso, consideramos que es suficiente para analizar cómo estaban conformadas sus comunidades y establecer comparaciones con las de los otros grupos sociales que vivían en la ciudad de México.

En el México prehispánico las relaciones de parentesco no eran conceptualizadas bajo el término de familia. De acuerdo con Pedro Carrasco, aunque en náhuatl no existe este término, el parentesco, sea por matrimonio, consanguinidad o afinidad, es el criterio básico para entender a un grupo de individuos que vivían en común y formaban un hogar.[1] López Austin, por su parte, afirma que un rasgo fundamental de las relaciones familiares entre los indígenas era la cohesión familiar, por lo que la endogamia era fuertemente defendida; esta cohesión no dejaba espacio para la libertad individual y los intereses del grupo y de la comunidad ejercían un predominio. Uno de los valores centrales de los antiguos nahuas era la constitución de una familia monogámica estable, al menos entre los macehuales, ya que el valor de la virilidad llevaba a aceptar la poligamia entre la elite.[2]

A la llegada de los españoles la familia indígena no se desintegró, y a pesar de haber sufrido modificaciones profundas, mostró en varios sentidos signos de resistencia, de continuidad, pero también de adaptación a la nueva realidad, debido en parte al proceso de conversión al catolicismo y a asumir los preceptos religiosos que regulaban la vida familiar.[3]

A partir del Concilio de Trento la Iglesia trató de que se estableciera en todo el mundo, bajo su jurisdicción espiritual, la institución del

[1] Pedro Carrasco, "La familia conjunta en el México antiguo: el caso de Molotla", en Pilar Gonzalbo (comp.), *Historia de la familia*, México, Instituto Doctor José María Luis Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1993. Rosario Esteinou, *La familia nuclear en México: lecturas de su modernidad. Siglos XVI al XX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologóa Social-Miguel Ángel Porrúa 2008, p. 104.

[2] Alfredo López Austin, "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en Seminario de Historia de las Mentalidades, *Familia y sexualidad en Nueva* España, México, SEP/80-Fondo de Cultura Económica, 1982. Rosario Esteinou, *op. cit.*, p. 108 y 109.

[3] *Ibid.*, p. 111.

matrimonio cristiano, buscando que los creyentes modificaran desde su mentalidad hasta los hábitos y prácticas que tradicionalmente habían regido su comportamiento. En particular en los novohispanos, las decisiones tridentinas tuvieron que ser enseñadas no sólo a la población indígena, sino también a los propios españoles y a los demás grupos étnicos. Esta no fue una labor ni fácil ni rápida; tuvieron que pasar muchos años de perseverancia en las enseñanzas sacerdotales para que, poco a poco, todos los habitantes de Nueva España adaptaran su vida a las nuevas disposiciones, no siempre con la constancia y fidelidad que la Iglesia hubiera querido.

El modelo matrimonial católico impuesto por la Iglesia es rígido y preciso: implica la unicidad e indisolubilidad del vínculo. Es decir, sólo se puede tener un cónyuge y la persona no puede volver a casarse si aquél vive. Además, la pareja debe guardarse mutua fidelidad, debe cohabitar y mantener y educar a la prole, proporcionándose mutua ayuda en los avatares de la vida; el matrimonio es la única manera aceptada para formar una familia; la vida sexual de las personas sólo es legítima dentro del matrimonio y su único objetivo es la procreación. Para el siglo XVIII este modelo estaba ampliamente difundido en la sociedad novohispana, había sido asimilado y formaba parte de su cultura. Pero estas reglas culturales que eran presentadas como la "ley de Dios" y aceptadas sin discusión, como "lo que Dios manda", en la práctica son muy difíciles de cumplir, por lo que no necesariamente se observaban al pie de la letra. En Nueva España funcionaban, en forma paralela y en diversos niveles sociales, varios sistemas de familia, pero todos tenían como modelo el establecido por el derecho canónico a partir del Concilio de Trento.

¿En realidad, habían asimilado este modelo los indios de la capital novohispana? El estudio de las características de sus comunidades domésticas nos podrá llevar a comprobarlo.

Estructura de la comunidad

Veamos en primer lugar sólo la estructura de aquellas comunidades domésticas encabezadas por indios. De las 82 registradas, 58 corresponden a lo que llamamos *comunidad nuclear A*; es decir, aquella que consta de un solo núcleo familiar formado por progenitores, prole y parientes próximos, aunque dicho núcleo esté incompleto. Tal es el caso de José Mariano Martín, originario de Chalco, casado con una india de San Juanico, mayor de 25 años de edad, de nombre María Josefa, quienes tenían un hijo de 15, Diego Martín. Tanto el padre como el hijo eran

hortelanos y llevaban tres años residiendo en la capital; vivían en la casa del Obraje Viejo, en el barrio de San Pablo.[4]

Hasta el momento, no hemos encontrado ninguna comunidad doméstica, encabezada por indios, que corresponda a *comunidad nuclear B*, aquella que además del núcleo completo o incompleto, incluye a otras personas no emparentadas con el jefe de la comunidad, como sirvientes, esclavos o arrimados.

Once registros corresponden a *comunidad nuclear C*, formada por dos o más núcleos que viven bajo el mismo techo y cuyos miembros están emparentados de un núcleo a otro o con el jefe principal de la comunidad. Por ejemplo, Juan Eligio, de 30 años, casado con Petra Pascuala, de 24, quienes vivían con sus hijas y la madre de Juan Eligio, que estaba enferma, en una casa en el barrio de San Sebastián, constituyendo un núcleo. La casa era propiedad del hermano de Juan Eligio, de nombre José Longinos, quien también vivía ahí con su esposa Sebastiana Paula, igualmente enferma, integrando el segundo núcleo.[5]

Nueve de las comunidades domésticas encabezadas por indios fueron clasificadas como *comunidad nuclear D*, formada por dos o más núcleos que viven bajo el mismo techo, cuyos miembros no tienen parentesco de un núcleo a otro, ni con el jefe principal de la comunidad. Por ejemplo, José Antonio Rico, indio de 27 años, soltero, originario de Xochimilco y su mujer, María Ramona Gómez, de 25 años de edad, soltera, originaria de Real del Monte, estaban amancebados desde hacía 10 meses y ella estaba a punto de parir. Vivían arrimados en la casa de José Hilario Cervín Gallardo, mulato libre de Cuernavaca, de 35 años, casado con Micaela Chavarría. En ese cuarto, en el barrio de San Pablo, también vivía arrimado José Antonio Brazas. Al momento de documentar su existencia, esta *comunidad nuclear D* tenía apenas un mes de duración.

Contamos con dos comunidades clasificadas como atípicas (*comunidad nuclear E*), es decir, aquellas formadas por diversos núcleos que habitan bajo un mismo techo y las relaciones entre ellos son diferentes por no corresponder a las tipificadas con las siglas *A*, *B*, *C*, o *D*. Un ejemplo de estas comunidades lo era la formada por un núcleo familiar y una comunidad no nuclear, no emparentados entre sí. Se trata de Joaquín Hernández, indio soltero de 22 años, hermano de María Manuela Hernández, casera de la vecindad donde Joaquín alquilaba un cuarto. A esta comunidad llegó Ventura Díaz, compadre de María

[4] Al final del artículo se incluye una relación de los registros de la base de datos *ComDom* citados. Registro 532. Diego Martín fue acusado de robar pañuelos, rebozos y bolsas en el templo de San Antonio Abad. Fue aprehendido, enfermó en la cárcel y murió en el hospital de San Andrés el 20 de mayo de 1806.

[5] Registros 330 y 331.

Manuela, a "pedir posada" porque acababa de salir de la cárcel y no tenía a dónde ir; Joaquín lo recibió en su cuarto. El 19 de enero de 1806, Joaquín encontró en la calle a un antiguo compañero de trabajo llamado José Agustín Montiel, quien iba acompañado de Joaquina Cervantes, de quien dijo ser su pariente, aunque en realidad estaban amancebados; Joaquín los llevó a su cuarto donde comieron y se acostaron a dormir. Esa noche entró la ronda a la vecindad, porque de ahí sacaban ladrones con frecuencia y encontró a los cuatro desnudos y acostados en el mismo petate, por lo que fueron aprehendidos.[6]

Asimismo tenemos registradas dos comunidades *no nucleares (N)*, formadas por dos o más personas sin lazos de parentesco que habitan bajo un mismo techo. Una de estas comunidades es la de María Manuela Hernández, casera de la vecindad llamada Los Ángeles, junto al puente de Granaditas, con quien vivía la viuda de su hermano María Agustina Moreno; aunque ésta era cuñada de María Manuela, decía de sí misma que era "arrimada, agregada y atenida" a ésta. María Manuela y María Agustina fueron acusadas de consentidoras porque admitían en la vecindad a ladrones, vagos y amancebados; María Manuela contestó que alquilaba los cuartos de buena fe "pues en el paraje en que vivía no podían ir gentes decentes, sino miserables desnudos y a medio vestir". María Manuela había tenido un hijo hacía tres años, que le bautizó un tal Ventura Díaz; no se sabe si a la fecha vivía la criatura. María Manuela dijo ser costurera y nodriza y afirmó ser casada con un arriero, pero el juez ordenó una averiguación de la que resultó que en los últimos tres años ningún vecino había visto al marido.[7] Esto pareciera ser un caso de simulación ya que es muy probable que no tuviera marido y difícil creer que aún fuera nodriza tres años después de haber parido.

La otra comunidad no nuclear es la integrada por Antonia Abad, india de 50 años de edad, viuda, que vivía en un cuarto de vecindad en el barrio de la Verónica. Con ella, vivían arrimadas la india Micaela Salazar, de 40 años y una joven mestiza, de nombre Calixta Fortunata, de 15 años de edad. No hay información sobre el sostenimiento de esta comunidad; sólo se sabe que Antonia proporcionaba la habitación. Como dato adicional, sabemos que Micaela Salazar estaba casada con un tal Eusebio Hernández, de quien se desconoce el paradero y era madre de María Guadalupe Salazar, quien vivía amancebada con José Mariano Moreno, en un cuarto de la misma vecindad.[8]

[6] Registros 510 y 511.

[7] Registro 508.

[8] Tanto éstos como las tres mujeres fueron acusados de complicidad con José Vicente Solís, por guardarle objetos robados y ayudarlo a evadir la justicia. Éste era español, casado con María Martina Carrillo y amasio de Calixta Fortunata. Registro 605.

ESTRUCTURA DE LAS COMUNIDADES DOMÉSTICAS

	Comunidades de indios	*Comunidades no indios*	*Total*
Estructura A	54 (77%)	343 (63%)	397 (65%)
Estructura B	0	74 (13%)	74 (12%)
Estructura C	4 (4%)	53 (10%)	57 (9%)
Estructura D	9 (12%)	51 (9%)	60 (10%)
Estructura E	2 (3%)	4 (0%)	6 (0%)
Estructura N	2 (3%)	15 (3%)	17 (2%)
Total	71 (11%)	540 (98%)	611 * (98%)

FUENTE: Base de datos del Seminario Historia de las Comunidades Domésticas.
* La base de datos cuenta con 650 registros; uno está vacío y en 39 no se consigna la calidad étnica.

En este cuadro resalta la enorme desproporción entre las comunidades de estructura A, con las demás; es decir, el número de comunidades integradas por padres, hijos y parientes próximos es, con mucho, el más abundante. Esto significa que, contrario a lo que suele decirse acerca de que las familias extensas constituían la estructura más común, la información contenida en nuestra base de datos nos indica que eso no era así. Si descontamos a las familias de la elite, las condiciones y circunstancias de la vida diaria en la capital novohispana llevaban a la familia nuclear a vivir en espacios reducidos.

En total tenemos 213 indios en nuestra base de datos; es decir, en 107 de las 665 comunidades registradas, al menos uno de sus integrantes es indio. Es conveniente señalar que algunas comunidades parecieran estar repetidas; pero esto no es así, puesto que una comunidad podía variar en el número de sus integrantes y en ese momento se considera como otra comunidad, diferente de la anterior. Sesenta y tres de estas comunidades están integradas por tan sólo dos personas, aunque en algunas de ellas se menciona que hay hijos, pero no se especifica cuántos. Veintitrés comunidades constan de tres personas; trece están formadas por cuatro personas; cuatro, por cinco personas; una por siete y una por ocho personas.[9] No obstante que las viviendas eran reducidas, las comunidades formadas por dos o más núcleos compartían estos estrechos espacios.

[9] Hay dos comunidades sucesivas, cuyo jefe es español, integradas por ocho y nueve personas; el indio de esas comunidades es un joven sirviente.

Tal es el caso de José Mariano Márquez, albañil de 50 años, originario de Tlaxcala, casado con María Alvarado; con este matrimonio vivían arrimados dos indios solteros, uno de ellos también albañil. Además, vivía con ellos su hija casada, con tres hijos; en total ocho personas compartiendo la accesoria número 2 de la calle de la Garrapata, en el cuartel menor 12.[10]

En cuanto a la relación que guardan estos indios con el jefe de la comunidad doméstica, 64 son esposas;[11] 41 son hijos; 9 son sirvientes; 7 son arrimados; y 4 son madres del jefe; además, hay un suegro, un criado, un primo, un sobrino, una hermana y una entenada.

Forma de unión

Aún cuando la Iglesia establecía el matrimonio como la única forma legítima de iniciar una familia, muchas parejas de novohispanos establecían uniones consensuales. Se trataba de hombres y mujeres que vivían amancebados, dando lugar a una cohabitación que tenía, como preámbulo o conclusión, acuerdos matrimoniales. También se amancebaban aquellos casados separados de sus cónyuges por problemas familiares, que no querían incurrir en bigamia ni se conformaban con simples aventuras extraconyugales. Quienes vivían amancebados estaban sujetos a constantes acechos de la sociedad, por lo que desarrollaban estrategias y conductas similares a las de los casados; aunque era una práctica frecuente entre las parejas novohispanas vivir en esas condiciones, siendo ésa una relación ilícita, si era descubierta por las autoridades, éstas los obligarían a casarse. Y más aún, a las parejas de indios, estrechamente vigiladas por sus párrocos, dado que, según afirma Charles Gibson, los indígenas tendían a casarse a una edad más temprana que los españoles. No era infrecuente que un indio escogiera, desde muy joven, una compañera y vivieran juntos el resto de su vida sin la formalidad del matrimonio, por ser una manera de evitar los derechos que cobraba el clero, o simplemente por negligencia.[12]

De las 82 comunidades cuyo jefe era indio, 57 parejas estaban casadas, 18 amancebadas y las restantes no tenían una base conyugal. De las parejas amancebadas, 13 estaban integradas por mujeres y hombres solteros y de las demás modalidades de amancebamiento tenemos registradas las siguientes: un casado con soltera; un soltero con casada; un casado con casada; un viudo con soltera y un soltero con viuda.[13]

[10] Registros 662 y 663.
[11] No importa si están casadas o amancebadas.
[12] Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1980, p. 153.
[13] Registros: 9, 19, 29, 30, 32, 39, 40, 41, 42, 124, 397, 465, 507, 510, 530, 536, 537, 604.

FORMA DE UNIÓN

De las 665 comunidades:		*Comunidades no indios*	*Comunidades indios*
Viven en pareja	578	503	75
Casados	467	410	57
Amancebados	111	93	18

FUENTE: Base de datos del Seminario Historia de las Comunidades Domésticas.

Estudios recientes sobre la familia afirman que casi una quinta parte de los hogares de los cuarteles 1 y 23 de la ciudad de México estaban dirigidos por mujeres, la mayoría viudas, mientras que la proporción de mujeres solteras que encabezaban una comunidad era insignificante. La información contenida en nuestra base de datos no corrobora estas cifras en lo que respecta a los indios, ya que de las 82 comunidades registradas, sólo el 10% estaban encabezadas por mujeres.[14] Esto se debe a que no era fácil sobrevivir y mantener a los hijos sin el apoyo de un hombre, y pocas mujeres permanecían solas después de haber enviudado o haber sido abandonadas.

Calidad étnica de la comunidad doméstica

Una de las características que comparten las comunidades domésticas encabezadas por indios con las de no indios es que la mayoría está constituida por un núcleo familiar homogéneo, aquel que se integra con personas de la misma calidad étnica. En las comunidades de indios, las que tienen un núcleo familiar homogéneo son 57, mientras que 16 tienen un núcleo heterogéneo y sólo contamos con 3 comunidades no nucleares homogéneas.

[14] Martha Vera Bolaños anota que en el cuartel 23 casi la quinta parte tenía como jefe a una mujer viuda; la proporción es similar en el cuartel 1 (16.7%), pero en el cuartel 20 solamente el 10.3% tenía como jefe a una mujer viuda. El porcentaje de mujeres que se declararon como madres solteras es insignificante: 0.3% en el cuartel 1; 0.4% en el cuartel 20 y 0.6% en el cuartel 23. Véase su artículo "La composición de la familia en la ciudad de México en 1790. Una reconstrucción demográfica", en Manuel Miño y Sonia Pérez Toledo (coords.), *La población de la ciudad de México en 1790. Estructura social, alimentación y vivienda*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-El Colegio de México-CONACYT, 2004, p. 125-127.

Las 16 familias de calidad heterogénea registradas son las siguientes: dos madres indias, una con una criatura mestiza y la otra con dos hijas igualmente mestizas. Se trata de María Bartola Pérez, india de Tizapán, soltera, quien era recamarera en casa del intendente de San Luis Potosí, don Manuel de Ampudia; éste la solicitó para ilícita amistad, ofreciéndole que la mantendría mientras viviera, le puso casa (en la calle de San Juan) y tuvieron una criatura.[15] La otra es la de Manuela Zamora, india de Pachuca, separada de su esposo, que vivía arrimada junto con sus dos hijas mestizas en casa de José María Aguilar.[16] Las catorce restantes se integran de la siguiente manera: siete esposas españolas; cuatro mestizas; una castiza; una mulata; y una morisca.[17]

CALIDAD ÉTNICA DE LA COMUNIDAD DOMÉSTICA

	Comunidades indios	*Comunidades no indios*	*Total*
Núcleo homogéneo	57	443	500
Núcleo heterogéneo	16	48	64
No nuclear homogénea	3	8	11
No nuclear heterogénea	–	6	6

FUENTE: Base de datos del Seminario Historia de las Comunidades Domésticas.

Número de la unión

No contamos con suficiente información para saber el número de veces que las parejas de las comunidades domésticas de indios entablaron una nueva relación, o si la que tenemos registrada es la primera. Sólo sabemos que tanto para los hombres (27) como para las mujeres (34), ésa era su primera unión; para cinco hombres y cuatro mujeres era la segunda, y sólo para un hombre era la tercera.

[15] El intendente le daba tres reales diarios y la renta de la casa. Bartola tenía celos de la esclava de la esposa del intendente, porque éste tenía relaciones con aquélla. Un día, Bartola fue a casa del intendente y lo reconvino delante de su esposa porque no le daba lo suficiente para vivir y le entregó a la criatura para que la mantuviera. El intendente acusó a Bartola de estar embarazada de otro hombre. Registro 124.

[16] El marido de Manuela Zamora no fue admitido como arrimado. Una de las hijas, María Guadalupe Suárez, era casada pero había sido abandonada por su esposo. Registro 2.

[17] Los números de registro de estas 16 comunidades con calidad heterogénea son: 2,15, 16, 19, 27, 35, 48, 124, 150, 308, 312, 414, 465, 507, 547, 596.

Número de la unión	
Hombre (1)	27
Hombre (2)	5
Hombre (3)	1
Mujer (1)	34
Mujer (2)	4
Mujer (3)	0

FUENTE: Base de datos del Seminario Historia de las Comunidades Domésticas.

Entre los indios cuya segunda relación tenemos registrada están los siguientes: José Tomás Mendoza, originario de Tlalnepantla, de 31 años de edad, amancebado con una española de Xochimilco, Ana María Benavides, de 19 años. José Tomás había asesinado a su esposa dos años antes de conocer a Ana María y había sido condenado a destierro, pero éste no se aplicó.[18]

Pedro José Suárez, de 19 años, abandonó a su esposa y se amancebó con María Rita Romero, india de 30 años de edad y también casada; el marido de ésta fue quien los denunció.[19]

Un caso especial, por su complejidad, es en el que varios integrantes de la comunidad doméstica se unen y separan formando nuevas comunidades en función de sus intereses y circunstancias, tal como lo señalé anteriormente. El caso se inicia en la comunidad integrada por Bartolo Montiverio, indio de más de 50 años, casado con María Gertrudis Leyva, india de Puebla, de 50 años. Al momento del registro de esta comunidad, ya no vivía con ellos Joaquina, de apellido Cervantes, lo cual nos puede indicar que sólo era hija de María Gertrudis.[20] En 1806, Joaquina fue sacada del depósito en que se encontraba por José Agustín Montiel, con quien se amancebó durante un mes, al cabo del cual, por su precaria situación económica, fueron recibidos en el cuarto de Joaquín Hernández. Éste vivía con un amigo de nombre Ventura

[18] Registro 19. José Tomás hirió a Ana María con un tranchete junto a la pulquería de Sancho Panza. José no acreditó su calidad de indio y fue condenado por una campaña al servicio de las armas. Si acreditaba ser indio se le conmutaría la pena a tres años de trabajo en el camino de Perote.

[19] Registro 29. El esposo de María Rita fue quien denunció los hechos. Dijo que en dos ocasiones anteriores habían hecho lo mismo y habían sido castigados por el tribunal. Al ser detenida, María Rita presentaba contusiones en la cara, espalda, pecho y muslos a resulta de una riña con Pedro José, estando ebrios ambos. Pedro José fue condenado a un año de servicios en obras públicas; María Rita fue condenada a un año en las Recogidas.

[20] Registro 535.

Díaz, al que previamente había dado posada en la vecindad llamada de Los Ángeles, junto al puente de Granaditas.[21] Los cuatro comieron y se acostaron a dormir en la noche del 19 de enero, pero la ronda, que sabía que esa vecindad era frecuentada por ladrones, entró y los aprehendió. Después de purgar su sentencia por vagos y malentretenidos, Joaquina conoció a José Crispín Montiel, primo de su anterior amasio y con él decidió también juntarse. Ambos constituyeron un nuevo núcleo familiar, presidido por José Crispín, de 17 años, Joaquina de 18, María Gertrudis Leyva, madre de la anterior y José Agustín Montiel, quien se integró al núcleo por su parentesco con José Joaquín, a pesar de haber sido amasio de Joaquina. Habitaban un jacal a espaldas de la pulquería de las Granadas. Los cuatro se dedicaron al robo, por lo cual fueron aprehendidos y, después de un proceso de tres años y de cumplir castigos, fueron liberados. Es de hacerse notar que la descripción física de José Crispín, durante el proceso, señala a un hombre "de buen grueso y estatura, no muy trigueño, ojos pardos, ceja medio güera y poca...", lo cual me hace dudar de su origen étnico.[22]

Por su parte, José Agustín Montiel, antes de los hechos referidos, vivía con su madre María Gertrudis Cadena en un cuarto de vecindad en la calle del Corchero. Había tenido ya como amasia a una tal María Teresa González a quien había dado promesa incumplida de matrimonio, por lo que fue condenado a seis meses de trabajo en obras públicas.[23] Cuando José Agustín recayó en prisión al haber sido aprehendido por la ronda, María Gertrudis Cadena escribió al juez pidiendo la libertad de su hijo "porque le hacía mucha falta para mantenerse" y negando "que su hijo debiera su virginidad a Joaquina".[24]

Por lo que respecta a José Crispín, en 1806 pero antes de los hechos relatados, vivía con su madre, Ana María Flores, viuda de Antonio Montiel, y con dos hermanas menores, María Isabel y Ciriaca en la vecindad de Nuestra Señora de Guadalupe, en el barrio de San Sebastián. La comunidad se sostenía con los ingresos de María Isabel, sirvienta, y de José Crispín, quien además de borlero era ladrón, lo cual le acarreó haber estado en la cárcel antes de encabezar la nueva comunidad junto

[21] Registro 509. Joaquín Hernández era indio, originario de México, zapatero y tenía 22 años de edad. Ventura Díaz era indio también, originario de Querétaro, de la misma edad que Joaquín, con quien vivía arrimado.

[22] Registro 536.

[23] Registro 507. José Agustín Montiel tenía 16 años y trabajaba como albañil. María Teresa González era mestiza, originaria de Puebla y tenía 15 años. José Agustín violó la virginidad de María Teresa con palabra de matrimonio en abril de 1805; vivieron juntos cuatro meses.

[24] Registro 511. José Agustín llevaba siete meses en prisión cuando su madre pidió fuera liberado. Dijo que el delito de su hijo fue quedarse a dormir en una casa lupanar.

con Joaquina y su madre y a la que, como dije antes, se incorporó su primo José Agustín.

Además del complejo caso anterior que nos sirvió también para ejemplificar las comunidades clasificadas como atípicas, tenemos registradas en nuestra base de datos a dos indias que tuvieron cada una dos "cónyuges": Una es Lorenza Cureña, de 40 años de edad, casada con el mestizo Ignacio Gutiérrez. Lorenza ya tenía una hija, fruto de una relación anterior.[25] La otra es María Andrea, originaria de Cuautitlán, viuda de 35 años, quien estaba amancebada con un indio de Tulancingo, albañil de 24 años de edad; ella dijo que no se habían casado por "pobreza".[26]

Edad del jefe de la comunidad

La edad de quienes encabezaban las comunidades domésticas de indios, de acuerdo con nuestras investigaciones, no difiere de los parámetros de los otros grupos sociales y de los de la universalidad. Consideramos jóvenes a quienes tenían entre 14 y 20 años; adultos a los de 21 a 34 años, y viejos a los mayores de 35 años. La mayoría (42) eran adultos y 23 eran viejos; sin embargo, como se vio en ejemplos anteriores, también los jóvenes podían ser cabezas de la comunidad. De hecho, tenemos registradas 17 en esta situación. Por lo que respecta a las mujeres, una joven era cabeza de familia, cuatro eran adultas y tres viejas.

Edad del jefe	*Comunidad indios*	*Comunidad no indios*
Joven	17	71
Adulto	42	360
Viejo	23	234

FUENTE: Base de datos del Seminario Historia de las Comunidades Domésticas.

Nivel socioeconómico

Las comunidades domésticas novohispanas no fueron estáticas; por lo general, las circunstancias de la vida diaria que inducían a las personas a optar por la integración de un núcleo familiar se modificaban con el tiempo, provocando la desintegración, la fractura o la formación de

[25] Registro 10.
[26] Registro 42.

varios núcleos. Los motivos de la ruptura eran de diversa índole, pues variaban las circunstancias que podían poner en jaque la estabilidad familiar. Por ejemplo, la inestabilidad económica novohispana y sus frecuentes y agudas crisis para el común de la población se traducían en carencias y falta de empleos, factores éstos que minaban la base económica de los núcleos familiares. Esta inestabilidad económica podía provocar que, entre los grupos subalternos, el varón tuviera que emigrar en busca de empleo; asimismo, las condiciones laborales en los obrajes impedían la cohabitación de la familia al obligar a los trabajadores a pernoctar constantemente en su sitio de trabajo.

Las investigaciones de Michael Scardaville respecto a lo que él llama hogares complejos indicarían que durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX, épocas de crisis económicas, la población indígena de la ciudad de México resultó sumamente afectada por ellas. La consecuencia más común de su privación y de su indigencia llevó a reconfigurar el tamaño y la forma de los hogares. Esto consistió en que varias familias se unieran para compartir los gastos, sobre todo los del hogar. Estas nuevas unidades se constituían entre individuos y parejas, estuvieran emparentados o no, por lo que los miembros de estos hogares múltiples lograron construir unidades domésticas con posibilidades de incrementar el potencial del grupo para generar ingresos. Quienes tendían más a formar unidades familiares múltiples sin lazos de parentesco eran los inmigrantes que llegaban a la capital virreinal, en su mayoría indígenas. Para los inmigrantes casados, esta forma doméstica resultó la más viable económicamente para adaptarse a la sobrepoblada ciudad capital, mejor que buscar alojamiento propio.

Concluye Scardaville considerando que la respuesta a esas crisis económicas consistió en manipular la composición del hogar, un proceso en el que se creaban redes de apoyo entre parientes, amigos, compañeros de trabajo y otros en la misma situación de pobreza, en la lucha colectiva por aliviar las presiones provocadas por el bajo poder adquisitivo.[27]

Por nuestra parte, analizamos las comunidades indígenas integradas no necesariamente por parientes, a las que clasificamos como *estructura D* y en los nueve casos registrados encontramos que en un mismo domicilio convivían varios núcleos. Algunos de ellos habían sido recibidos en calidad de arrimados por lo que, como lo hace Scardaville, suponemos que tenían que contribuir de alguna manera que compensara su alojamiento; podía ser desde ayudar en las labores del

[27] Michael C. Scardaville, "Trabajadores, grupo doméstico y supervivencia durante el periodo colonial tardío en la ciudad de México, o 'La familia pequeña no vive mejor'", en *La población de la ciudad de México en 1790. Estructura social, alimentación y vivienda*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-CONACYT /El Colegio de México, 2004, p. 261, 265, 266, 275.

hogar hasta trabajar en diferentes actividades remuneradas y cooperar económicamente al sostenimiento de la comunidad doméstica.

Tal como lo mencioné al principio de este trabajo, determinamos el nivel socioeconómico de las comunidades domésticas en tres niveles o categorías: bajo, medio y alto, dependiendo de las características de la vivienda, de sus propiedades, de la calidad del menaje o del vestido, etcétera. Esta información, como la mayor parte de la contenida en nuestra base de datos, se ha obtenido de documentos procesales civiles y eclesiásticos que implican, por regla general, a personas de escasos recursos económicos que delinquían para vivir o cuyo sistema de vida se apartaba de la legalidad.

De acuerdo con el cuadro que sigue, encontramos que la mayoría de las comunidades domésticas que tenemos registradas (60%) pertenecía al nivel socioeconómico bajo. Prácticamente todas las de indios están en este rango, pues de las 82 consignadas, no hay ninguna del nivel alto; sólo 3 de nivel medio y 79 de nivel bajo.

NIVEL SOCIOECONÓMICO

	Comunidades de indios	*Comunidades de no indios*	*Total*
Nivel alto	0	73 (12.5%)	73 (11%)
Nivel medio	3 (3.6%)	207 (35.5%)	210 (31.5%)
Nivel bajo	79 (96%)	303 (52%)	382 (57%)

FUENTE: Base de datos del Seminario Historia de las Comunidades Domésticas.

Las tres comunidades domésticas encabezadas por indios de nivel socioeconómico medio citadas son la de María Bartola Pérez, de quien ya habíamos hablado, que tuvo un hijo con el intendente don Manuel Ampudia y éste la mantenía y le pagaba la renta de una casa en la calle de San Juan.[28] Las otras dos son la de una pareja de adultos mayores, don Antonio García y su esposa doña Marcela Antonia de Reyna, indios caciques de la parcialidad de Santiago Tlatelolco y la de la hija de éstos, también cacica, doña Mónica García, casada desde hacía diecisiete años con Antonio Adrián y Sales.[29] Es probable que los García tuvieran algu-

[28] Registro 124.

[29] Registros 527 y 528. Doña Mónica se queja de la mala vida que le da su marido; no la mantiene, la golpea, la ha descalabrado y "a mordidas le iba a quitar un dedo". En una ocasión, sin más motivo que el no haber salido pronto de su trabajo, le dio un bofetón que le aflojó los dientes. El Domingo de Ramos de 1785, por la noche, Antonio llegó ebrio y se enojó porque un

na renta; Antonio Adrián era dorador y tutoraba al menos a un aprendiz. El gasto de su casa era de 18 reales a la semana; se dice que doña Mónica trabajaba y un testigo aseguró que ella mantenía a su marido.

Un ejemplo de una comunidad doméstica de nivel socioeconómico bajo es la de José Antonio, de 25 años, indio de Toluca, barrendero y cargador que vivía con su esposa Gertrudis Gregoria, india asimismo, y dos hijos varones en "un jacalillo sumamente pequeño que se abre desatando un mecate que sostiene unas tablas como puertas" detrás de la iglesia de la Santa Cruz. Era tal su pobreza que los vecinos regalaban comida a Gertrudis Gregoria "porque nada tiene", cuando su marido había sido recluido en prisión por cargos de robo.[30]

Fuente de subsistencia de la comunidad

De acuerdo con el modelo matrimonial cristiano, el hombre es quien debe mantener a la familia. No contamos con información de cuál era la fuente de subsistencia de todas las comunidades domésticas registradas en nuestra base de datos; en total, sabemos quién mantenía 618 de las 665 comunidades domésticas contabilizadas (70 de indios y 548 de no indios). A pesar de ello, podemos afirmar que casi el 60% de las encabezadas por indios, se apegaba al modelo: 41 eran mantenidas sólo por el hombre; 11 lo eran por el hombre y la mujer (15%) y 8 por el hombre y otros miembros de la comunidad doméstica (11%).

FUENTE DE SUBSISTENCIA DE LA COMUNIDAD

	Comunidades de indios	*Comunidades de no indios*	*Total*
Sólo el hombre mantiene	41 (58%)	317 (57%)	358 (58%)
Sólo la mujer mantiene	2 (3%)	44 (8%)	46 (7%)
Hombre y mujer mantienen	11 (16%)	48 (9%)	59 (10%)
Hombre y otros	8 (11%)	26 (5%)	34 (5%)
Mujer y otros	0	24 (4%)	24 (4%)
Hombre, mujer y otros	0	12 (2%)	12 (2%)
Otros	8 (11%)	77 (14%)	85 (14%)

FUENTE: Base de datos del Seminario de las Comunidades Domésticas.

viejecito pidió permiso para encender "un cabito"; Antonio, celando a su mujer, la arrinconó y amenazó con un belduque, con el que hirió a su suegra, quien entró a defender a su hija.

[30] Registro 314.

De las 82 comunidades encabezadas por indios, tenemos cinco en las que el cónyuge estaba ausente. Una de ellas es la de Manuela Zamora, separada indefinidamente de su esposo Vicente Suárez, quien vivía arrimada con sus hijas en casa de José María Suárez.[31] Otra de las comunidades con el cónyuge ausente es la de María Rafaela Álvarez, india de 20 años de edad, originaria de Querétaro, quien vivía con su hijo en el barrio de la Palma. María Rafaela abandonó a su esposo en Querétaro porque le daba mala vida. Sin embargo, no tuvo mejor suerte en México, pues se amancebó con otro indio de Querétaro, casado, quien estando ebrio, la hirió con una navaja. Él fue condenado a ocho años al servicio de las armas y ella fue puesta a servir en una casa de honra.[32]

Un tercer caso es el de María Bartola, amante del intendente de San Luis Potosí, de quien ya hemos hablado.

Un caso en que la ausencia del cónyuge era temporal, pues estaba en la cárcel, es el de Manuela Teresa, quien vivía en un jacal en el barrio de la Concepción, parcialidad de San Juan, con sus tres hijos pequeños y estaba a punto de parir. La ausencia del cónyuge se debía a que el día 13 de enero de 1746 Manuela Teresa contrató a Pedro Marcial, indio remero del barrio de Zoquipa, para ir al tianguis de Chalco, donde ella era vendedora. Esa misma tarde, al volver de Chalco, Pedro Marcial cayó al agua y se ahogó; su viuda, la india Antonia Nicolasa, denunció a Pedro José, marido de Manuela Teresa, por la muerte de su esposo. "Lleno de miedo y mal aconsejado", Pedro José se refugió en la iglesia de San Pablo, donde permaneció dos meses y luego se entregó a las autoridades en el tecpan de San Juan. Antonia Nicolasa, una vez convencida de que la muerte de su esposo fue accidental, retiró la querella.[33]

Por último, tenemos el caso de Juana de la Cruz, de 32 años de edad, viuda de Juan Crisóstomo Martínez (también indio), quien vivía en una accesoria en la calle de San Lorenzo con su hijo y dos hermanos: una muchacha de 21 años, María Estéfana y el joven José Cirilo. No sabemos cómo se sostenía la comunidad, pero sabemos de su existencia, porque el 10 de febrero de 1808, el teniente retirado don Luis Gutiérrez protagonizó un escándalo en la vinatería de don Rafael Montes de Oca, que se localizaba junto a la accesoria de Juana de la Cruz. El teniente se introdujo en la accesoria para hacer desmanes pero Juana, sus hermanos e hijo lo echaron fuera; todos ellos declararon en el proceso contra el teniente.[34]

[31] El esposo no fue admitido como arrimado. Registro 2.
[32] Registro 38.
[33] Registro 272.
[34] Registro 494.

Vivienda

Es difícil saber en qué condiciones vivían los indios registrados en nuestra base de datos porque no en todos los registros se consigna el tipo de vivienda que ocupaban y el domicilio exacto no es fácil de precisar, pues sólo se anota el barrio, la calle o se hacen referencias vagas tales como "junto al puente de Granaditas" o "atrás de la pulquería de don Toribio". Sí sabemos que la mayoría vivía en "cuartos" que era el tipo de habitación más elemental, pues consistía por lo general de un solo espacio en el que habitaba toda la familia y sólo ocasionalmente se disponía de una cocina. Los indios registrados como sirvientes ocupaban cuartos en la casa de sus amos; pero la mayor parte de los que tenemos consignados eran cuartos en las casas de vecindad. Algunas de éstas tenían nombres que las distinguían, tales como Las Lagunillas, Nuestra Señora de Guadalupe (en el Puente del Zacate, atrás de la pulquería de don Toribio, barrio de San Sebastián), Casa del Duende, Del Muerto (en la plazuela de la Santísima Trinidad), Los Ángeles (junto al puente de Granaditas), Los Palomares (en el barrio de San Sebastián), San Antonio (en el callejón de la pulquería de Palacio), o San Juan de Dios (en el barrio de la Alameda). Otros indios ocupaban accesorias, un tipo de vivienda que también podía servir como taller o comercio; estaban ubicadas en las casas de vecindad y tenían una puerta o puertas a la calle. A veces, estos espacios tenían una división interior que formaba una recámara o una trastienda y también podía tener un tapanco, al que se accedía por una escalera interior.[35] Sin embargo, nuestra fuente no nos proporciona información detallada de esto. Tenemos registradas varias comunidades domésticas que vivían en "jacales", que es el tipo de vivienda más humilde, como el que habitaban un tal José Antonio y su familia en un corral detrás de la iglesia de Santa Cruz.[36]

La mayoría vivía en los barrios de las afueras de la ciudad, aquellos en donde las calles ya no estaban trazadas y que pertenecían a las parcialidades de Santiago Tlatelolco y San Juan. Los barrios que tenemos registrados en nuestra base de datos son los siguientes: San Pablo, Montserrat, San Pedro Sicualtiocaltitlan, Santa María, la Palma, Tizapán (adelante del Salto del Agua), los barrios de la Concepción y de Tomatlán en la parcialidad de San Juan, San Sebastián, Santa María

[35] Guadalupe de la Torre, Sonia Lombardo y Jorge González, "La vivienda en una zona al suroeste de la Plaza Mayor de la ciudad de México (1753-1811)", en Rosalva Loreto (coord.), *Casas, viviendas y hogares en la historia de México*, México, El Colegio de México, 2001, p. 122-123.

[36] Registro 314.

la Redonda, Santa Cruz y Soledad, Santísima Trinidad y el barrio de la Verónica.

Las calles, callejones y plazuelas donde habitaban los indios registrados en nuestra base de datos son la de Necatitla, Hospital de San Andrés, San Juan, Vergara, plazuela de Loreto, calle de don Juan Manuel, Alcaicería, calle de la Compañía, callejón del Ratón, callejón del Vinagre, plazuela de Pacheco, Puente de Tejada, callejón del Palacio, calle del Hospicio, de la Cadena de la Santísima Trinidad, de San Lorenzo, del Corchero, del Espíritu Santo, de la Monterilla, callejón de Santa Inés, plazuela de la Nana y en el cuartel 24, la calle de San Hipólito.

Oficios

Los indios de la ciudad de México registrados en nuestra base de datos tenían una variedad de oficios y ocupaciones característicos del nivel socioeconómico bajo. La lista de estos oficios incluye a herreros, tamaleras, tocineros, carniceros, peones de albañil, zapateros, sirvientas, bañeras, cardadores, cargadores, panaderos, carpinteros, indianilleros, curtidores, sirvientes, molenderas, lacayos, chichiguas, remeros, vendedores diversos, fruteras, escobilleros, sastres, gamuceros, barrenderos, cuarteros, veleros, zurradores, zacateros, guardas del alumbrado, bordadoras, cocineros, doradores, borleros, hortelanos, operarios de la Casa de Moneda y hasta falsificadores de moneda y ladrones.

Respecto a uno de los oficios que desempeñaban los indios en la capital, o sea el de sirvientes, cito un ejemplo ilustrativo: la comunidad doméstica formada por don Ignacio de Ávila, español de 30 años, escribiente de la Real Fábrica de Puros y Cigarros, casado con doña Manuela Hernández, y quienes tenían un niño de pecho. En su casa trabajaba como sirvienta la india María Josefa, soltera, de 25 años de edad. La noche del 4 de enero de 1804 pasaba doña Manuela acompañada de su hijo y de María Josefa frente al convento de Corpus Christi y se encontraron con el teniente coronel don Joaquín Arredondo, acompañado de su mujer y su asistente; el militar exigió que se le diera "pronto camino" y empujó a la sirvienta de doña Manuela; como ésta protestara, el militar dio a María Josefa una bofetada y un cintarazo con el sable. En la averiguación realizada, el militar y su asistente negaron el hecho, lo que fue suficiente para que el virrey ordenara archivar el caso. Arredondo dijo que, a juzgar por su traje, doña Manuela y María Josefa eran "de lo más bajo del populacho", y se quejó de que lo llamaron "gachupín de mierda".[37]

[37] Registro 606.

Conclusiones

Estos 82 registros, aunque son sólo el 12% del total de las comunidades domésticas que contiene nuestra base de datos, nos indican que para el siglo XVIII los indios de la ciudad de México habían asimilado y adoptado el modelo matrimonial católico impuesto por la Iglesia; sus hábitos y costumbres eran ya los mismos que los de las comunidades domésticas de no indios. A pesar de que los indios se identificaban a sí mismos como tales y conservaban una serie de costumbres y características que los distinguían de los otros grupos étnicos que habitaban la capital novohispana, por lo que se refiere a la estructura, a sus hábitos y modo de vida, la forma como se integraban sus comunidades domésticas eran similares a las de los otros grupos. Cumplían con las normas establecidas por la Iglesia en la medida de lo posible, como cualquier otro cristiano, pues toda la población urbana de la capital llevaba ya doscientos años de ser instruida y vigilada por los clérigos interesados en tener un control sobre la vida familiar de sus feligreses, sin importar su calidad.

Esta conclusión a la que hemos llegado ha sido producto de un esfuerzo por incorporar toda la información recabada en los documentos para que, debidamente intercalada y cruzada, nos proporcione una visión cierta y acertada de cómo era la vida de las comunidades domésticas de la capital novohispana. La combinación de las seis variables principales, que son: la estructura; la base conyugal o no conyugal del núcleo; nivel socioeconómico; fuente de subsistencia; género de la persona que encabeza la comunidad y calidad étnica de quienes la integran, nos da el tipo o modalidad de comunidad doméstica más frecuente en la ciudad de México durante el siglo XVIII.

Según nuestra base de datos, la comunidad doméstica más frecuente era la que reúne las siguientes características: consta de un solo núcleo familiar formado por progenitores, prole y parientes próximos; ambos cónyuges están presentes; la comunidad tiene un nivel socioeconómico bajo; sólo el hombre la mantiene; él es el jefe de la familia y el núcleo familiar es de calidad étnica homogénea.

Del análisis de los cuadros estadísticos que he presentado, se deduce que las comunidades de indios comparten exactamente las características mencionadas. Es decir, que ya para el siglo XVIII el indígena urbano había asimilado lo que era el modelo matrimonial católico y trataba de que su conducta estuviera acorde con el mismo, apegándose, en lo posible, a las normas que regían a toda la sociedad. Y es a través de dicha base de datos que hemos podido llegar a estas conclusiones,

que no se limitan a frías cifras estadísticas, sino que, además, tienen una riqueza histórica que nos permite conocer la vida cotidiana de quienes habitaban en la capital novohispana.

Relación de registros de la Base de Datos ComDom usados en este trabajo

AGNM Archivo General de la Nación, México
AJDDF Archivo Judicial del Departamento del Distrito Federal
AHEM Archivo Histórico del Estado de México

2- AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 210, exp.34, f. 1-80
8- AGNM, *Criminal*, v. 160, exp. 4, f. 91-129
9- AGNM, *Criminal*, v. 160, exp. 4, f. 91-129
10- AGNM, *Criminal*, v. 670, exp. 3
15- AGNM, *Criminal*, v. 625
16- AGNM, *Criminal*, v. 625
17- AGNM, *Criminal*, v. 625
18- AGNM, *Criminal*, v. 712, exp. 1
19- AGNM, *Criminal*, v. 712, exp. 2
26- AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 292, exp. 1, f. 1-40
27- AGNM, *Criminal*, v. 86, exp. 6, f. 213-217
29- AGNM, *Criminal*, v. 88, exp. 14, f. 266-268
30- AGNM, *Criminal*, v. 89, exp. 9, f. 351-357
31- AGNM, *Criminal*, v. 89, exp. 9, f. 290
32- AGNM, *Criminal*, v. 89, exp. 9, f. 290
34- AGNM, *Criminal*, v. 86, exp. 4, f. 60-66
35- AGNM, *Criminal*, v. 86, exp. 6, f. 200-212
38- AGNM, *Criminal*, v. 86, exp. 4, f. 67-72
39- AGNM, *Criminal*, v. 86, exp. 4, f. 83-84
40- AGNM, *Criminal*, v. 86, exp. 3, f. 28-45; exp. 3bis, f. 46-52
41- AGNM, *Criminal*, v. 86, exp. 4, f. 168-169
42- AGNM, *Criminal*, v. 86, exp. 16, f.403-407
48- AGNM, *Criminal*, v. 569, exp. 2
67- AGNM, *Inquisición*, v. 874, exp. 7, f. 540-632
69- AGNM, *Inquisición*, v. 913, exp. 1, 3, 4, f. 1-86
124- AGNM, *Matrimonios*, v. 68, exp. 7, f. 69-78
141- AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 470, exp. 8, f. 3-18
150- AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 1090, exp. 14
151- AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 1090, exp. 14
155- AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 898, exp. 1-15
156- AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 898, exp. 1-15

232- AGNM, *Matrimonios*, v. 62, exp. 4, f. 28-41
252- AGNM, *Criminal*, v. 672, exp. 14, f. 545-579
261- AGNM, *Criminal*, v. 677, exp. 10, f. 334-355
271- AGNM, *Criminal*, v. 141, exp. 5, f. 168-177
272- AGNM, *Criminal*, v.1 41, exp. 5, f. 168-177
289- AGNM, *Matrimonios*, v. 62, exp. 4, f. 28-41
292- AGNM, *Criminal*, v. 145, exp. 15, f. 277-295
293- AGNM, *Criminal*, v. 145, exp. 15, f. 277-295
307- AGNM, *Criminal*, v. 373, exp. 26, f. 448-494
308- AGNM, *Criminal*, v. 373, exp. 26, f. 448-494
312- AGNM, *Criminal*, v. 445, exp. 2, f. 14-25
313- AGNM, *Criminal*, v. 445, exp. 3, f .26-30
314- AGNM, *Criminal*, v. 445, exp. 8, f. 92-125
330- AGNM, *Criminal*, v. 581, exp. 1, f. 1-444
331- AGNM, *Criminal*, v. 581, exp. 1, f. 1-444
345- AGNM, *Matrimonios*, v. 7, exp. 110, f. 378-381
346- AGNM, *Criminal*, v. 15, exp. 10, f. 210-300
369- AGNM, *Criminal*, v. 86, exp. 10, f. 264-285
380- AGNM, *Criminal*, v. 87, exp. 9, f. 255-274
381- AGNM, *Criminal*, v. 87, exp.9, f.255-274
386- AGNM, *Criminal*, v. 88, f. 110-120
387- AGNM, *Criminal*, v. 88, f. 110-120
397- AGNM, *Criminal*, v. 89, exp. 2, f. 63-94
398- AGNM, *Criminal*, v. 89, exp. 2, f. 63-94
399- AGNM, *Criminal*, v. 89, exp. 2, f. 63-94
408- AGNM, *Criminal*, v. 116, exp. 2, f. 44-47
409- AGNM, *Criminal*, v. 116, exp. 2, f. 44-47
414- AGNM, *Criminal*, v. 160, exp. 3, f. 11-23
435- AGNM, *Bienes Nacionales*, v. 210, exp. 34
437- AGNM, *Matrimonios*, v. 45, exp. 50, f. 233
465- AJDDF, *Penales*, v. 4, exp. 13
466- AJDDF, *Penales*, v. 4, exp. 6
469- AGNM, *Criminal*, v. 377, exp. 1, f. 3-94
480- AGNM, *Criminal*, v. 378, exp. 9, f. 133-153
481- AGNM, *Criminal*, v. 378, exp. 9, f.133-153
494- AGNM, *Criminal*, v. 405, exp.2, f.370-471
507- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 2, f. 20-24
508- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 3, f. 25-55
509- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 3, f. 25-55
510- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 3, f. 25-55
511- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 3, f. 25-55
521- AGNM, *Criminal*, v.705, exp.29, f.299-330

527- AJDDF, *Penales*, v. 4, exp. 17
528- AJDDF, *Penales*, v. 4, exp. 17
530- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 4, f. 56-65
531- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 7, f. 77-118
532- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 7, f. 77-118
533- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 7, f. 77-118
534- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 7, f. 77-118
535- AGNM, *Criminal*, v. 455, exp. 8, f. 119-236
536- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 5, f. 66-73; exp. 8, f. 119-236
537- AGNM, *Criminal*, v. 411, exp. 8, f. 119-236
541- AJDDF, *Penales*, v. 4, exp. 33
542- AJDDF, *Penales*, v. 4, exp. 29
547- AJDDF, *Penales*, v. 4, exp. 19
550- AGNM, *Matrimonios*, v. 62, exp. 4, f. 28-41
587- AGNM, *Criminal*, v. 449, exp. 13, f. 235-259
589- AGNM, *Criminal*, v. 450, exp. 8, f. 92-120
596- AGNM, *Criminal*, v. 452, exp. 11, f. 118-165
604- AGNM, *Criminal*, v. 488, exp. 6, f. 142-175
605- AGNM, *Criminal*, v. 488, exp. 6, f. 142-175
606- AGNM, *Criminal*, v. 487, f. 413-422
628- AHEM, *Padrones Ciudad de México cuartel 24*, v. 4, exp. 33, f. 1
630- AHEM, *Padrones Ciudad de México cuartel 24*, v. 4, exp. 33, f. 1v
633- AHEM, *Padrones Ciudad de México cuartel 24*, v. 4, exp. 33, f. 1v-2
634- AHEM, *Padrones Ciudad de México cuartel 24*, v. 4, exp. 33, f. 1v-2
654- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp.5, f. 2v
655- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp. 5, f. 2v
656- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp. 5, f. 2
657- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp. 5, f. 2
658- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp. 5, f. 2
659- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp. 5, f. 2
660- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp. 5, f. 13
661- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp. 5, f. 1v
662- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp. 5, f. 2v
665- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp. 5, f. 2v
664- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp. 5, f. 1v
665- AHEM, *Padrones Ciudad de México*, cuartel 12, v. 2, exp.5, f. 1v

"POR FALTAR A SUS OBLIGACIONES": MATRIMONIO, GÉNERO Y AUTORIDAD ENTRE LA POBLACIÓN INDÍGENA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COLONIAL, SIGLOS XVIII Y XIX

MARGARITA R. OCHOA
University of New Mexico

> Quando unimos nuestras voluntades aquel, y Yo crei sin duda alguna me iva a avrigar de un tierno amante, y honrrado Marido; mas desengañada en el pronto de sus malas, criminosisimas operaciones, conosco, que no solo no me sugeté a un hombre racional, y prudente, sino a un tirano, que bajo el nombre de Marido, no es otra cosa que un sangriento destructor de mi vida.
>
> Máxima Guadalupe Rojas ante las autoridades;
> mestiza, "vecina" de la ciudad de México

Tenochtitlan-Tlaltelolco, el centro del imperio mexica (o azteca) en el valle de México fue el espacio urbano más grande dentro del hemisferio occidental antes de la llegada de los europeos. Con una población de aproximadamente arriba del cuarto de millón de personas a principios del siglo XVI, Tenochtitlan era más grande que muchas de sus contrapartes europeas, incluyendo a Milán, Venecia y Sevilla.[1] A partir de la conquista, la capital mexica se convirtió en el núcleo urbano de la dominación colonial en México. Fungiendo como el centro del gobierno, la ciudad acomodaba simultáneamente dos parcialidades indígenas, mientras que el antiguo centro imperial y el distrito ceremonial de

[1] Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press, 1964, p. 5 y cap. 6. Véase también James Lockhart y Stuart B. Schwartz, *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 34-36; Sherburne F. Cook and Woodrow Borah, *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1960; y William T. Sanders, Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley, *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, New York, Academic Press, 1979.

Tenochtitlan se convirtieron en la traza, o centro de la ciudad y sede del gobierno real colonial.[2]

La parcialidad al sur de la traza, basada en el *altepetl* precolombino (que incluía los barrios indígenas de San Juan Moyotlan, San Pablo Zoquipan, San Sebastian Atzacoalco y Santa María la Redonda Cuepopan), pasó a ser la sede de un cabildo de indios. Los indígenas nobles (o principales) de Tlaltelolco, la mitad septentrional de la ciudad, formaron el segundo cabildo de indios. De esta manera, las parcialidades constituyeron espacios contiguos de la ciudad de México y no entidades separadas de la urbe.[3] Se hicieron además leyes con el fin de establecer y mantener las parcialidades como espacios puramente indígenas. Pero las realidades de la ciudad imposibilitaron esta tarea, tal y cómo se evidenció a través del mestizaje, la migración hacia dentro y fuera de la ciudad, el arribo de europeos, africanos y asiáticos, entre otros factores sociales, políticos y económicos; así las parcialidades se tornaron en espacios de tremenda diversidad.[4] Es en este escenario, repleto con los actores que ayudaron a conformar la historia del México colonial, que este estudio preliminar examina las percepciones de la población indígena urbana sobre el adulterio, el matrimonio y las normas de género. También sugiere que las relaciones sociales, tanto entre

[2] Para las conexiones entre los altepetl precolombinos y los barrios indígenas, véase Mapoteca Orozco y Berra, "Plano de México-Tenochtitlan, año de 151, por Leopoldo Batres, 1892", varilla 2, n. 871; Leopoldo Batres, *Cartilla histórica de la ciudad de México*, México, Gallegos Hnos. Libreros Editores, 1893, p. 1-14. Para el término *altepetl*, véase James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992, cap. 2; y Susan Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson, University of Arizona Press, 1992, p. 118-139. Véase también Alonso de Zorita, *Historia de la Nueva España*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1909, 179-181.

[3] Luis Chávez Orozco, *Códice Osuna: Reproducción facsimilar de la obra del mismo título, editada en Madrid, 1878*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1947, p. 7-8, 198, 257. Véase también Lockhart, *Nahuas after the Conquest*, 28-35; Andrés Lira González, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México: Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México, 1983, p. 14-20; Alonso de Zorita, *The Lords of New Spain: The Brief and Summary Relation of the Lords of New Spain*, trad. Benjamin Keen, New Brunswick, Rutgers University Press, 1963, p. 88-179; Susan Schroeder, *op. cit.*, p. 79, 100-102.

[4] R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994; Juan Pedro Viqueira Albán, *Propriety and Permissiveness in Bourbon Mexico*, trad. Sonya Lipsett-Rivera and Sergio Rivera Ayala, Wilmington, Scholarly Resources, 1999; William F. Connell, *Emerging Ladino Spaces in the Parcialidades of Mexico City: Race, Identity, and Indigenous Self-Government, 1564-1700* (tesis) Tulane University, 2003. Otros estudios, que de manera similar caracterizan las ciudades mexicanas del siglo XVIII, son los de David A. Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971; Claude Morin, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII: crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, trad. Roberto Gomez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

los residentes indígenas de la ciudad de México como entre sus contrapartes no-indígenas, fueron caracterizadas por un sistema de autoridad descentralizada.[5]

El enfoque temporal de este artículo es el siglo XVIII y la primera década del XIX, un periodo en cual los cambios institucionales resultantes de la ascensión de los Borbones al trono español provocaron cambios drásticos en la operación de la autoridad social propia a cada género en los reinos novohispanos.[6]

La historiografía existente sobre la autoridad burocrática y legal en España y sus colonias ha demostrado que, por lo menos durante el periodo Habsburgo, el modo de gobernar funcionaba como un sistema descentralizado, a través de una estructura de jurisdicciones

[5] El estudio presente, que forma parte de una tesis doctoral en progreso sobre la familia indígena de la ciudad de México en la época colonial tardía, debe su origen y fundamentos a los trabajos pioneros de John K. Chance y Susan Kellogg sobre las poblaciones de indígenas urbanas de Oaxaca y la ciudad de México, al igual que a los trabajos seminales de Charles Gibson sobre los indígenas de México: John K. Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press, 1978; Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995; Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule...*, y *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1967. Han sido fundamentales para este estudio también las obras de Kimberly Gauderman, *Women's Lives in Colonial Quito: Gender, Law, and Economy in Spanish Americ*a, Austin, University of Texas Press, 2003; Kevin Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 2002; Lisa M. Sousa, *Women in Native Societies and Cultures of Colonial Mexico* (tesis), University of California, Los Ángeles, 1997); y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998. Este artículo se ha visto enriquecido con los comentarios y observaciones de Linda B. Hall, al leer versiones preliminares de este trabajo, y de Kimberly Gauderman y Cynthia Radding. La autora desea reconocer el trabajo importante de María Feliza Monta por revisar la traducción al español de este artículo y también la invitación de Felipe Castro Gutiérrez a participar en esta compilación y su gran labor en intentar hacer coherentes las ideas de este trabajo.

[6] Por ejemplo Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press, 1988. Seed abrió camino en cuestionar modelos absolutos sobre las relaciones de género para la época colonial temprana con su estudio sobre el matrimonio y la selección de parejas, mientras concluía que la penetración de mercados capitalistas se combinó con la secularización del matrimonio para quitarle la capacidad a la Iglesia de prevenir la autoridad absoluta o patriarcal sobre la selección de cónyuges. Por lo tanto, Seed señala el siglo XVIII y los principios del XIX como la época en que surgió el patriarcado en América Latina. Véase también, Deborah E. Kanter, "Native Female Land Tenure and Its Decline in Mexico, 1750-1900", en *Ethnohistory*, 42, 4, fall 1995, p. 607-27; para Brasil, véase Muriel Nazzari, *Disappearance of the Dowry: Women, Families, and Social Change in São Paulo, Brazil, 1600-1900*, Stanford, Stanford University Press, 1991, p. 140-142. La investigación de Nazzari sobre las normas y prácticas de adjudicación de apellidos en el Brasil colonial sugieren una correlación entre la creciente autoridad masculina dentro de la familia y el uso de los apellidos de esposos y padres por parte de esposas e hijos. Véase también Linda Lewin, "Natural and Spurious Children in Brazilian Inheritance Law from Colony to Empire: A Methodological Essay", en *Americas*, enero de 1992, p. 351-396.

competitivas, leyes contradictorias y privilegios especiales.[7] La Corona de Castilla instituyó una organización gubernamental que proporcionó normas y procedimientos a sus territorios conquistados, impidiendo la consolidación de poderes locales. El efecto neto fue mantener la legitimidad de la monarquía a través de un proceso de gobernación descentralizado, que promovía la armonía comunal dentro del contexto de desigualdades endémicas. Este modo de organización burocrática y legal proporcionó el contexto dentro del cual las adscripciones sociales a los géneros jugaron un papel en el desempeño de la autoridad social en la colonia temprana y, como sugiere este análisis de casos sobre el adulterio, también en la época colonial tardía.[8]

Para los indígenas de la ciudad de México, la época colonial tardía marcó dos siglos de adaptación, negociación y manipulación de las instituciones sociales, políticas y legales. Sin embargo, aun en esta época, cuando mujeres y hombres nativos urbanos mostraban claramente la influencia española en sus comportamientos cotidianos —por ejemplo, hablando o empleando el náhuatl en sus documentos con mucha menos frecuencia que en siglos pasados— sus testimonios judiciales parecen corroborar costumbres maritales y de género que reflejaban tanto la cultura indígena como los patrones sociales específicos del contexto cultural urbano.

Este trabajo analiza específicamente la presencia y participación de hombres y mujeres indígenas en casos de litigio sobre adulterio. Como ventana hacia las obligaciones y expectativas matrimoniales, estas fuentes contribuyen con detalles valiosos para evaluar las estructuras por las cuales se organizaba la vida cotidiana, en especial las relaciones de género, papeles y responsabilidades.[9]

[7] Para algunas descripciones del carácter descentralizado del sistema español de gobierno, véase Clarence H. Haring, *The Spanish Empire in America*, New York, Harcourt Brace, 1975 [1947]; John Leddy Phelan, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1967, y "Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy", en *Administrative Science Quarterly*, 5, 1960, p. 47-65; Richard Kagan, *Lawsuits and Litigants in Castile*, *1500-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981; Helen Nader, *Liberty in Absolutist Spain: The Sale of Habsburg Towns*, *1516-1700*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993; Alejandro Cañeque, *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, New York, Routledge Press, 2002.

[8] Joan Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", en *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988, p. 28-50. Scott apoya el punto de vista de que las relaciones de género reflejan e informan del orden legal y político de la sociedad.

[9] Los procesos sobre adulterio (también denominado dentro de los procesos legales como "amistad ilícita", "incontinencia adulterina" o "comercio ilícito") consultados para este artículo provienen de los siguientes fondos documentales encontrados en el Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), en la ciudad de México: *Tribunal Superior de Justicia del Dis-*

El enfoque de esta investigación preliminar se contrapone a la visión de los indígenas urbanos, ya sean hombres o mujeres, como víctimas marginadas del colonialismo español. La historiografía ha reconocido el éxito que tuvieron los nativos y las comunidades indígenas rurales en su empleo del sistema legal español para defender recursos individuales, al igual que comunales.[10] Mi objetivo es agregar otra perspectiva en torno a cómo los individuos, especialmente los nativos urbanos, usaban los medios legales para defender el matrimonio, un arreglo privado y a la vez público, y cómo al usar tales medios expusieron su conocimiento, adaptación y manipulación de esta institución española y de los papeles y expectativas de esposos y esposas dentro de ella.

María Crescencia Roxas es una de los muchos residentes de la ciudad de México colonial que intentó conseguir justicia de las autoridades locales por haber fallado su esposo en el cumplimiento de sus obligaciones conyugales. Por la tarde del 13 de septiembre de 1804, María denunció a su esposo, un "indio" llamado Feliciano Basurto, por malos tratos y adulterio.[11] Roxas, una española residente de la ciudad de México, se quejó de que en "el dilatado tiempo de mas de ocho años que llebo de casada" con Basurto había sufrido la conducta "perversa" de su esposo. Explicó que Basurto había abandonado por completo su obligación de "asistirme con cosa alguna para mi sucsistencia" porque en los últimos años la mayor parte de su dinero lo había ocupado en sostener a una mujer casada con quien mantenía una "amistad ilícita." Además, agregó Roxas, su esposo también tenía otra relación semejante con su suegra (la madre de Roxas), la "morisca" María

trito Federal, *Matrimonios*, *Civil*, *Criminal* y *Bienes Nacionales*. La amistad ilícita era aquella contraria a la "amistad conyugal", que incluía las relaciones sexuales que formaban parte del matrimonio dentro del campo del "débito conyugal". Véase Teresa Lozano Armendares, *No codiciarás la mujer ajena: El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas, ciudad de México, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005 (Historia Novohispana, 76), cap. "El modelo social: Una buena esposa, un buen marido", p. 111, 133-139.

[10] Lisa M. Sousa, "Women in Native Societies and Cultures of Colonial Mexico" and "The Devil and Deviance in Native Criminal Narratives from Early Mexico", en *The Americas*, v. 59:2, octubre 2002, p. 161-79; Kevin Terraciano, "Crime and Culture in Colonial Mexico: The Case of the Mixtec Murder Note", en *Ethnohistory*, v. 45:4, fall 1998, p. 709-45 y *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*. Véase también William B. Taylor, *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, Stanford University Press, 1979; Robert Haskett, "Activist or Adulteress? The Life and Struggle of doña Josefa María of Tepoztlan", en Susan Schroeder, Stephanie Wood, and Robert Haskett, eds., *Indian Women of Early Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 1997, p. 145-163; Susan M. Deeds, *Defiance and Deference in Mexico's Colonial North: Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*, Austin, University of Texas Press, 2003.

[11] "María Crescencia Roxas contra su marido, Feliciano Basurto, y su madre por adulterio y malos tratos", 1804, AGN, *Tribunal Superior de Justicia* (en adelante, TSJDF), v. 35, exp. 83, f. 1-10v.

Gertrudis Castañeda.[12] En ese mismo día, Basurto había abofeteado a su esposa e intentado apuñalarla, aunque sin éxito. Roxas salió corriendo del hogar para acudir directamente con las autoridades. Denunció a su esposo por faltar a sus obligaciones matrimoniales y le rogó a la corte "se sirva recibirme Justificacion sobre los referidos particulares" a través del arresto de ambos, su esposo y su propia madre, y con el establecimiento de un caso formal de litigio por adulterio. Porque su conducta era "incorregible," argumentó Roxas, solamente el aislamiento en la cárcel pondría punto final a la violencia y relaciones adúlteras de su esposo. Inmediatamente después de sus declaraciones, Basurto y Castañeda fueron detenidos y encarcelados.

Para corroborar su versión de los hechos, Roxas presentó a tres testigos. La primera testigo, María Manuela Torrez, una española casada y residente de la ciudad de México, dio testimonio asegurando que Basurto maltrataba a su esposa.[13] Asimismo, Torrez había sido testigo de cómo Basurto maltrataba a su esposa, "abandonandola por temporadas hasta de ocho días, sin asistirle con cosa alguna para su subsistencia." Agregó que el día de los hechos en cuestión, Roxas no había hecho nada fuera de lo ordinario para provocar la furia de su esposo, más que sólo "reconvenirle sobre porque se havia ausentado dos o tres días sin dejarle nada". También, continuó Torrez, a noticia de ella había llegado que Basurto mantenía una amistad ilícita con una mujer casada.

Corroborando aún más la versión de Roxas en cuanto a su vida conyugal con Basurto, una segunda testigo, María Manuela de la Cruz, viuda e "india" residente de la ciudad de México, concordó en que Basurto efectivamente era un adúltero que maltrataba a su esposa.[14] Como portera de la casa en que rentaban un cuarto Basurto y Roxas, de la Cruz había sido testigo de "los escandalos que le forma a su mujer." Basurto era un hombre violento, dado a la embriaguez, agregó de la Cruz, que también solía abandonar sus obligaciones matrimoniales por completo, abandonar a su esposa por varios días seguidos, "sin ministrarle en ningun tiempo cosa alguna para su subsistencia."

Un tercer y último testigo, Manuel Estañón, esposo de la primera testigo, español y residente de la ciudad de México, declaró que también había presenciado la mala vida de Roxas al lado de Basurto.[15] La

[12] *Ibid.*, f. 6-6v, 8. Respecto al término "morisco/a" en las Américas: varía por región, más es usualmente asociado con descendencia africana y generalmente definido como persona de padres mulatos y españoles. Véase Cope, *op. cit.*, p. 24.

[13] "Testimonio de María Manuela Torrez", 1804, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 83, f. 3v-4v.

[14] "Testimonio de María Manuela de la Cruz", 1804, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 83, f. 4v-5v.

[15] "Testimonio de Manuel Estañón", 1804, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 83, f. 5v-6.

noche de los sucesos que provocaron el litigio, escuchó desde su hogar como Basurto estuvo "armando escándalo" y observó al siguiente día el golpe en un ojo que Basurto le había dado a su propia suegra.

Como parte de su defensa, Feliciano Basurto declaró que los cargos de violencia doméstica y los de embriaguez no tenían fundamento.[16] Explicó que sólo bebía en raras ocasiones y que únicamente una vez había abofeteado a su esposa, después de haber tenido una disputa verbal con ella. Y fue a resultas de esta disputa que se vio obligado a dejar su hogar por unos días, pero por supuesto le proveía a su mujer "lo que podía adquirir." Sin embargo, admitió que era verdad que había iniciado hace varios años una relación adúltera con una mujer casada, pero que no duró mucho tiempo "por no poderla sobstener". En cuanto a su suegra, la relación de dos años con ella no era cosa comprometedora ya que sólo se "mexclava carnalmente con ella las ocasiones que se presentavan y no diariamente."

Dos días después, en su propia defensa, María Gertrudis Castañeda corroboró la versión de Basurto cuando declaró que mantenía "comercio ilícito" con su yerno.[17] No obstante, siguió Castañeda, fue solamente a resultas de su debilidad como viuda que sucumbió a una relación con Basurto. Además, sus "mexclas" con Basurto eran infrecuentes, pues su yerno "hacia largas ausencias de su casa, solo lo executavan quando se les presentava ocasion."

Después de todo lo dicho y hecho y en forma típica de la mayoría de los casos sobre adulterio consultados para este trabajo, María Crescencia Roxas se presentó de nuevo ante la justicia y retiró la querella criminal contra su esposo y su madre.[18] El 20 de noviembre de 1804 suplicó y explicó ante el tribunal que los dos meses de encarcelamiento que llevaba su esposo eran ya suficientes para hacerle cambiar de manera de ser; ella ya lo había perdonado. Aún más importante, durante su tiempo en la cárcel, ella y sus dos hijos habían sufrido "gravisimos daños" por haber carecido incluso de lo más necesario para sobrevivir. Más tarde, en ese mismo día, después de haber consultado con un juez eclesiástico, el juez del crimen ordenó se pusiera en libertad a Basurto y Castañeda.[19] El esposo fue puesto a cargo de un fiador, quien se haría

[16] "Declaración del reo", 1804, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 83, f. 7-7v.

[17] *Ibid.*, f. 8-8v. El uso del término "comercio ilícito" es sinónimo al de la amistad ilícita dentro de casos de litigio sobre el adulterio. Véase nuevamente Lozano Armendares, *op. cit.*, cap. "El modelo social: Una buena esposa, un buen marido".

[18] "María Crescencia Roxas contra su marido", 1804, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 83, f. 9-9v. De los 228 casos sobre adulterios leídos para este estudio, 25 eran litigios entre indígenas, de los cuales en todos por lo menos una vez se habían retirado las acusaciones por parte de los querellantes. En los casos restantes, las proporciones varían entre grupos etnias/clases.

[19] "María Cresencia Roxas contra su marido", 1804 AGN, TSJDF, v. 35, exp. 83, f. 10.

responsable por su comportamiento moral y legal, para retomar vida matrimonial con su esposa so pena de servicio militar.[20] Castañeda, quien también fue puesta en libertad bajo fianza, fue advertida de no volver a comunicarse con su yerno so pena de dos a cuatro años de reclusión.[21] El documento termina aquí.

En este artículo, se supone que cada parte, demandantes y acusados, usaba las mejores argumentaciones legales y sociales disponibles a su conocimiento para lograr sus objetivos deseados: reunión con el cónyuge, fin a la violencia, sustento económico, y liberación de la cárcel, servicio militar, o "depósito".[22] Al decidirse sobre y formar sus declaraciones, los adúlteros, testigos, y demandantes revelaban las normas legales y sociales que habían sido transgredidas. Aún más, debido a que los actores en litigio sobre adulterio no siempre provenían de un solo grupo racial o étnico en cualquier caso determinado, las normas legales y sociales que exponían tal vez eran también reflejo de las normas pertinentes a las relaciones de género y matrimonio para un amplio sector de la sociedad urbana Es difícil aislar al indígena de sus vínculos con sus contrapartes no indígenas. El hacerlo podría resultar en un aislamiento artificial del indígena de sus propios contextos sociales, culturales y legales en que vivía y que ayudó a establecer. Sin embargo, el litigio sobre infidelidad matrimonial es usado aquí para contextualizar al indígena residente en la ciudad de México. Así ¿qué nos puede revelar el caso de Roxas sobre el matrimonio entre la población indígena urbana de la ciudad de México durante la época colonial tardía?

Para empezar, en los matrimonios de los indígenas urbanos, el esposo tenía la obligación de proveer económicamente al hogar.[23] Es más, el esposo dispuesto a embarcarse en una relación adúltera, arriesgándose a un castigo judicial, tenía que tener los medios económicos suficientes para poder llevar a cabo este tipo de relación. En su defensa, Basurto negó las denuncias en su contra por haber tenido una relación prolongada fuera del matrimonio. Argumentó que no pudo sostener económicamente a la mujer casada en cuestión, por lo cual

[20] *Ibid.*, f. 10.

[21] *Ibid*.

[22] Ser puesto en *depósito*, literalmente "depositada", era ser llevada de la casa y puesta en la de un miembro respetable de la sociedad, usualmente por el tiempo que duraba un juicio. Véase Silvia M. Arrom, *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford, Stanford University Pres, 1985, p. 212-14.

[23] Algunos trabajos importantes relacionados al tema del hogar para la ciudad de México colonial: Teresa Lozano Armendares, *op. cit.*; Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial* y "Familias y viviendas en la capital del virreinato", en Rosalva Loreto López (ed.), *Casas, viviendas y hogares en la historia de México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2001; Silvia M. Arrom, *op. cit.*

tuvo que terminar esa relación. Entonces, en un matrimonio legítimo o hasta en una relación informal duradera, siempre se esperaba del "esposo" que proveyera el sustento económico. Esta obligación era un requisito legal al igual que social. En el caso de Roxas, la esposa y sus tres testigos describieron la incapacidad de Basurto para cumplir con sus responsabilidades económicas. Que hasta los vecinos notasen esta incapacidad revela las expectativas sociales sobre lo que se esperaba de un esposo. Y que los vecinos y cónyuges afectados empleasen el fracaso del esposo en sostener a su familia como argumento en procedimientos legales también hace evidente los aspectos legales de sus obligaciones.

Aunque el proveer económicamente parecería responsabilidad legal solamente del esposo, es posible que esta responsabilidad también recayera sobre la esposa. Tal como nos han enseñado, por ejemplo, los trabajos de Susan Kellogg, Kimberly Gauderman y Jane E. Mangan, las actividades económicas de la mujer indígena no sólo fueron parte vital de la economía colonial urbana, sino también de la familiar.[24] Fue común y conveniente que ambos esposos hicieran contribuciones económicas al hogar. En el caso de matrimonios de indios tributarios, se esperaba que también trabajaran las esposas para ayudar a satisfacer los pagos del tributo.[25] Que ambos esposos indígenas trabajaran fue legal y socialmente aceptable, aunque parece que en los litigios sobre asuntos matrimoniales fue estrategia legal aceptada poner toda la responsabilidad económica sobre el esposo. Roxas, nuestra protagonista, muy probablemente trabajaba, obligada por la necesidad personal y la de mantener a sus dos hijos, ya que las contribuciones de su esposo eran pocas e infrecuentes. Sin embargo, cualquier ayuda adicional de algún cónyuge debe haber sido bastante bienvenida; un esposo que trabajaba, aunque fuese muy poco, era mucho mejor que uno en la cárcel. Así que Roxas retiró los cargos contra su esposo y pidió se le pusiera en libertad para que pudiera trabajar y así contribuir a la economía familiar.

El argumento legal sobre lo económico fue usado también por las esposas acusadas de adulterio en sus esfuerzos por justificar sus acciones. Por ejemplo, veinte años antes del caso de Roxas, en la noche del 28 de marzo de 1785, otro residente indígena de la ciudad de México trajo a la luz frente a las autoridades locales la relación adúltera de su esposa con un amante. José Antonio Guerrero, indio tributario del

[24] Susan Kellogg, *op. cit.*; Kimberly Gauderman, *op. cit.*, especialmente cap. 5; y Jane E. Mangan, *Trading Roles: Gender, Ethnicity, and the Urban Economy in Colonial Potosí*, Durham, Duke University Press, 2005, especially cap. 5.

[25] Kellogg, *op. cit.*, p. 110-111.

barrio de San Sebastián, denunció a su esposa, María Josefa Balencia, y a su amante, José Gregorio Domínguez, un mestizo, por adulterio.[26]

De manera estratégica, Domínguez se colocó en el papel de "esposo" y empleó el argumento económico en su defensa.[27] Argumentó que como bizcochero tenía la habilidad de cumplirle a Balencia con las obligaciones de un esposo. Es más, agregó el supuesto adúltero, el esposo de Balencia no podía proveerle adecuadamente y hasta le empeñaba su ropa. En otras palabras, el día que Balencia abandonó a su esposo para irse a vivir con Domínguez, su esposo le había dado solamente cinco reales de los catorce que tenía en ese momento para que pudiera sacar la ropa del empeño. Tal hizo, argumentó Domínguez, con el conocimiento de que el costo total de rescatar la ropa era precisamente de cinco reales, todo el dinero que le había entregado. Aunque Balencia no corroboró este relato en su declaración, Dominguez fue puesto en libertad al momento que Guerrero retiró todos los cargos criminales.[28] Fue liberado a cargo de un fiador, con la condición de no volver a tener comunicación, ya sea directa o indirecta, con Balencia, so pena de seis años de servicio militar.[29] Tal como Basurto, el esposo adúltero, Balencia también fue puesta en libertad con la condición de retomar la vida matrimonial con su esposo, bajo pena de seis años de reclusión.[30]

También, aunque haya sido la responsabilidad única de los esposos el mantener la economía del hogar, fue la obligación de ambos, hombre y mujer, permanecer leales al juramento matrimonial. Volviendo otra vez al caso de Guerrero contra su esposa y el amante, el expediente revela que era la segunda vez que Balencia había dejado su hogar para irse a vivir con Domínguez. Cinco semanas antes, contó nuevamente Guerrero, su esposa se fue de su lado, abandonando sus obligaciones matrimoniales por un total de veintitrés días, hasta que por fin fue encontrada.[31] Balencia fue arrestada y puesta en depósito hasta que Guerrero retiró los cargos criminales y los tribunales le dieran permiso para reasumir su vida de esposos.[32] Pero la reconciliación entre Guerrero y Balencia fue corta. Solamente cuatro días después de haber sido puesta en libertad, Balencia abandonó de nuevo su hogar para irse a vivir con Domínguez. Para la fecha de la segunda denuncia, Balencia tenía cuatro

[26] "José Antonio Guerrero contra su esposa, María Josefa Balencia, y José Gregorio Domínguez por adulterio", 1785, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 7, f. 1-5v.

[27] "Testimonio del reo", 1785, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 7, f. 3.

[28] "José Antonio Guerrero contra su esposa", 1785, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 7, f 4-4v.

[29] *Ibid.*, f. 5.

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.*, f. 1-1v.

[32] *Ibid*.

semanas de desaparecida, declaró Guerrero, y "según ciertas seguras noticias" estaba nuevamente viviendo con Domínguez en un barrio cercano.[33] Guerrero proveyó datos específicos sobre el paradero de los criminales y suplicó a la corte que fueran ambos arrestados y llevados a la cárcel. Esa misma noche, al llegar a una casa localizada frente al convento de la Inmaculada Concepción, y después de una búsqueda, Domínguez fue hallado escondido debajo de un colchón y Balencia fue encontrada en una cama, tapada con cobijas.[34] Los adúlteros fueron arrestados y llevados a la cárcel donde permanecieron hasta que Guerrero, por segunda vez, retiró todos los cargos en contra de su esposa y del amante, tres semanas después de lo ocurrido.[35] La infracción legal resultante de la relación entre Balencia y Dominguez fue grave, como lo evidencia el que enfrentaran muchos años de encarcelamiento o servicio militar. Para Balencia, esta era la segunda ocasión que había sido traída frente a las autoridades a pedimento de su esposo por haber faltado en sus obligaciones matrimoniales al huir con otro hombre. Sin embargo, debido a que mantener el orden social y la unidad matrimonial intacta parece haber sido lo más importante para las autoridades, los tribunales hicieron caso omiso de las transgresiones de los acusados cuando el cónyuge afectado estuvo dispuesto a perdonar la ofensa, retirar los cargos y reiniciar la vida matrimonial.[36]

[33] *Ibid*.

[34] *Ibid*., f. 2.

[35] *Ibid*., f. 4-4v.

[36] En cuanto a las autoridades eclesiásticas, la Iglesia caracterizaba el adulterio y la lujuria, que suponía características de las relaciones adúlteras, como "desorden" social y espiritual, ya que este tipo de transgresión era pecado por faltar al sacramento del matrimonio y sus obligaciones relacionadas, y solía conducir a actos violentos entre esposos al igual que entre ellos y sus amantes. Lo omnipresente de estas ideas es evidente hasta en los sermones empleados por regulares en su propia formación religiosa, al igual que para el proselitismo de feligreses. Un ejemplo de afirmaciones representativas de estas actitudes son las siguientes: "lo que en la carne es deleite, es en el alma una herida; y lo que en lo aparente tiene nombre de amor deleitable es en la realidad un gusano roedor de los infiernos que con el mismo amor da mil heridas...."; "Vamos a la experienzia, y vereis esta verdad: ¿qué es la casa donde el marido anda amanzebado sino un infierno? ¿qué pena de ver a su muger, y que ravia de no poder gozar de la amiga a su salvo? ¿que maldiziones, que juramentos, que pleitos, que votos, y en fin que desconsuelos, y dolores infernales?", "Sermón decimoctavo: Primero de lujuria", México, Siglo XVIII, Archivo Histórico Provincial de los Franciscanos de Michoacán, *Fondo del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro*, libro de pláticas, sermones y ejemplos del P. Fr. José Ximénez de Jesús, Let. H, leg. 7, n. 13, f. 310. David Rex Galindo, estudiante de posgrado en historia en Southern Methodist University, me ha permitido generosamente consultar estos sermones, que forman parte del conjunto de fuentes documentales analizadas para su tesis doctoral en progreso, sobre la preparación de misioneros franciscanos para su trabajo con feligreses dentro de los centros urbanos de Nueva España. Para más discusión sobre la caracterización del adulterio y la lujuria con el desorden, véase Lozano Armendares, *op. cit*., cap. "El modelo social: Una buena esposa, un buen marido", p. 136-37.

El marco de los argumentos de las nociones legales y sociales sobre el cumplimiento de las obligaciones matrimoniales habla de expectativas más complejas que las del sustento económico y la fidelidad. Los casos de Roxas y Guerrero contra sus cónyuges adúlteros revelan situaciones en las cuales esposos y esposas eran capaces de defender sus expectativas de las normas sociales y legales que componían el matrimonio. Es más, la responsabilidad de defender tales percepciones y expectativas estaba disponible para ambos cónyuges. Aunque había más casos de adulterio contra esposos que contra esposas en la ciudad de México, lo que es claro es que unos y otros tenían la capacidad de acceder al sistema jurídico para buscar justicia en relación a una situación matrimonial insatisfactoria.[37]

Si un matrimonio no cumplía con las normas legales y sociales, entonces el cónyuge podía buscar justicia por medios jurídicos y contar con el apoyo de la comunidad. Como se describe previamente, el esposo estaba obligado a proveer económicamente al sustento de su esposa e hijos. Pero, si esta expectativa no se cumplía, la esposa estaba completamente dentro de su derecho al emprender una acción legal en contra del marido incumplido. Aunque la esposa en el caso anterior era española, no parece haber hecho ninguna diferencia significativa el haber sido indígena. Máxima Guadalupe Rojas, alternadamente identificada en actas como india y mestiza, tuvo éxito en su denuncia contra su esposo, Felipe Carranza, un español, por adulterio, y su amante, también mujer indígena.[38] Su derecho a llevar a cabo un litigio nunca fue puesto en cuestión por ninguno de los tres testigos —quienes corroboraron el fracaso del marido en cumplir con sus obligaciones matrimoniales— por las autoridades o por su esposo. A diferencia de los casos de Roxas y Guerrero, el de Rojas *versus* Carranza no tiene fallo final. Así, que no es posible saber si esta pareja se reconcilió, y si fue así bajo qué condiciones se llevó a cabo esa reconciliación (es decir, si la esposa levantó los cargos o el esposo fue condenado a prisión, y si posteriormente se reconciliaron). Pero, como hemos visto, el arresto y encarcelamiento del esposo podía ser una desventaja, lo cual quizás explicaría por qué no hubo suficiente motivación por parte de la demandante para seguir litigando. En el caso de Roxas, a escasos dos

[37] De los 228 casos sobre litigio examinados para este estudio, 83 fueron promovidos por esposos, 101 por esposas y 44 por la justicia real u otra autoridad local. De éstos, 25 casos involucraban a indígenas urbanos y 11 fueron en contra de esposas indígenas.

[38] "Máxima Guadalupe Rojas contra su marido, Felipe Carranza, y María Bentura Fuljan por incontinencia adulterina", 1804, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 85, f. 1-12. En este caso, a Rojas se le daba la etiqueta de "india" y también de "mestiza". El término "mestizo/a" se refiere a personas de descendencia española e indígena. Véase Cope, *op. cit.*, p. 14-15.

meses de estar encarcelado su esposo, ella se encontraba pidiendo su libertad. Sin el ingreso económico de su marido, no podía mantenerse a sí misma o a sus hijos. Entonces, en su esfuerzo por mantener su matrimonio y su hogar intactos, Roxas solicitó exitosamente la liberación de su esposo para retomar a la vida conyugal.

En el caso de Guerrero contra su esposa, el marido también retiró los cargos criminales y pidió la liberación de su cónyuge. Aunque Guerrero no empleó el argumento económico, es probable que se haya visto presionado por obligaciones sociales a retirar los cargos, pero también es difícil saber si esto fue un factor ya que no se hacen menciones específicas a este tipo de situaciones en los casos de adulterio. Domínguez, en cambio, hizo referencia a la voz pública al describir el conocimiento común del paradero de su esposa.[39]

Si bien los litigios de Roxas y Guerrero en contra de sus respectivas parejas son ejemplares de casos en que los cónyuges estaban dispuestos a defender sus matrimonios recurriendo al sistema judicial para hacer cumplir las obligaciones matrimoniales, sus casos también proveen pistas que conducen a las razones y situaciones por las cuales hombres y mujeres estaban dispuestos a abandonar el matrimonio. En el caso de Roxas, parece ser que la esposa podría haber estado dispuesta a vivir aparte de su esposo y libre de sus maltratos por el resto de su vida si hubiera tenido los suficientes medios económicos para llevar esto a cabo. En cuanto al caso de Guerrero, su esposa estuvo más que dispuesta a dar la espalda a su matrimonio cada vez que su esposo faltaba a sus obligaciones.

Este aspecto es bastante evidente en el caso de las autoridades locales contra dos parejas acusadas de adulterio. Mientras realizaban su ronda en la mañana del día 15 de mayo de 1785, los oficiales de la real justicia fueron encontrados por una mujer anciana y alterada, que les pedía la siguieran a su casa, donde se encontraban peleándose dos mujeres.[40] Al llegar a dicha casa, en el barrio de la Santísima Trinidad, y luego de una breve investigación, los oficiales encontraron a dos mujeres viviendo con dos hombres que no eran sus esposos: José Rafael Pliego, un español, casado, que vivía con María Gertrudis Díaz, una española soltera; y Francisco Leonel, un indio tributario, soltero, que vivía con una "muger casada".[41] Los cuatro individuos fueron formalmente acusados del delito de adulterio y encarcelados.

[39] "José Antonio Guerrero contra su esposa", 1785, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 7, f. 1-1v.

[40] "De oficio de la Real Justicia contra José Leonel, y cierta muger casada, y José Rafael Pliego y María Gertrudis Díaz por adulterio", 1785, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 8, f. 1-10v.

[41] *Ibid.*, f. 5-7.

Aunque el caso en ningún momento enlista datos adicionales para la mujer casada, a través de sus declaraciones se da a entender el por qué ésta escogió no defender su matrimonio, optando por apartarse de su vida conyugal. En su defensa, admitió su incontinencia adúltera, que llevaba aproximadamente un año.[42] Además, declaró, Leonel era un cocinero y por eso podía proveerle comidas diarias, además de cuatro o cinco reales semanales, al contrario de su esposo. Al tiempo del encarcelamiento, llevaba cinco años de no ver a su marido. Durante todo ese tiempo no había tenido noticias de él ni menos había recibido alguna ayuda económica de su parte. Asimismo, cuando vivían juntos, el esposo le daba "mui mala vida", agregó la "mujer casada", y siempre faltaba a sus obligaciones económicas porque "jamas le ha dado nada" para su sustento.[43]

Para defender su relación ilícita, Díaz sostuvo que no sabía que Pliego fuese casado cuando empezó una relación con él.[44] Para cuando se enteró, ya estaba viviendo con Pliego y, de cualquier modo, continuó Díaz, él era bueno con ella y le proveía dos reales diarios o dos pesos semanales. Corroborando parte de su relato, Pliego admitió vivir con Díaz desde hacía dos meses y declaró que le proveía adecuadamente, aproximadamente "dos rreales diarios, y semanariamente lo que le sobraba de su trabajo" como tejedor.[45] Además, Díaz sí sabía que él era casado, aunque llevaba diez u once años separado de su esposa, quien, según Pliego, lo había dejado solo "sin darle motivo alguno," abandonando sus obligaciones matrimoniales.

En cuanto a Leonel, declaró no haber tenido el conocimiento del estatus marital de la "muger casada" antes de empezar a vivir con ella.[46] Al tiempo que se enteró, declaró Leonel, decidió proseguir en su amistad ilícita "por amor de la criatura que en ella tiene." Agregó que había sido buena pareja, sustentándola a diario con un "canasto de comida y uno, o dos reales," y también con su salario mensual.

Resumiendo todo los casos sobre el adulterio, parece que el matrimonio entre los indígenas urbanos de la ciudad de México colonial, aun en la época tardía, era una alianza en la cual las partes tenían que satisfacer las expectativas mutuas. Los casos de litigio sobre el adulterio nos indican por qué esposos y esposas estaban dispuestos a esforzarse por reiniciar relaciones maritales con cónyuges que repetidamente faltaban a sus obligaciones. Pero tales ejemplos también proveen pistas sobre

[42] "Declaración de la muger casada", 1785, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 8, f. 6.
[43] *Ibid.*, f. 6-6v.
[44] "Declaración de María Gertrudis Díaz", 1785, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 8, f. 5.
[45] "Declaración de José Rafael Pliego", 1785, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 8, f. 5-6.
[46] "Declaración de Francisco Leonel", 1785, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 8, f. 6v-7.

las situaciones en las cuales esposos y esposas estuvieron dispuestos a abandonar el matrimonio por completo. En casos sobre adulterio, la mayoría de las veces las mujeres retiraban los cargos criminales porque no podían sostenerse económicamente mientras los esposos estaban en la cárcel; los esposos también retiraban esporádicamente los cargos criminales contra sus esposas para aliviar, presuntamente, la carga doméstica (esto es, el trabajo de la casa, cuidar a los niños). Pero, si el esposo o esposa podían encontrar un reemplazo adecuado para sus cónyuges adúlteros, parece que no seguían ningún proceso legal contra los transgresores. Más bien, se satisfacían con establecer un seudomatrimonio, aunque ilegal, con parejas que podían cumplir con sus obligaciones. En sí, entonces, los casos sobre el adulterio son ricos en detalles sobre las percepciones del matrimonio y el adulterio entre la población indígena de la ciudad de México colonial. Pero al informarnos del matrimonio y adulterio, ¿qué puede sugerirse de tales casos a partir de un análisis de género sobre las relaciones de género en la ciudad de México de la época colonial tardía?

La historiografía de las sociedades indígenas del siglo XVIII ha tendido a señalar la predominancia de la familia nuclear dentro de las comunidades nativas, ya fuesen rurales o urbanas, como prueba del éxito del proyecto hegemónico de la cultura española.[47] Es decir, que para dicho siglo, las normas sociales de las colonias americanas pueden ser mejor entendidas por el modelo del patriarcado. Según este modelo, el género fue el principal determinante del estatus social, político y económico. Y fue la familia nuclear la que tuvo el papel crucial en la preservación de este sistema jerárquico, ya que era la unidad social básica sobre la cual se sostenía la estructura entera; la familia fue la metáfora para el Estado, que como una gran familia fue gobernada por el rey como padre benévolo que gobierna sus hijos.[48] Entonces, el Estado requería la obediencia de las esposas como garantía de la cohesión social. Así, se ha argumentado que las mujeres indígenas y no indígenas perdieron de manera constante su autonomía y capacidad de gestión durante la época colonial. Pero si fue así ¿cómo es que María Crescencia Roxas pudo tener éxito en demandar a su esposo en el año 1804? Como

[47] Para la sociedad mexicana no indígena, véase, por ejemplo, Edith Couturier, "Women and the Family in Eighteenth-Century Mexico: Law and Practice", en *Journal of Family History*, Fall 1985, 294-304; Asunción Lavrín (ed.), *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln y London, University of Nebraska Press, 1989; Asunción Lavrín y Edith Couturier, "Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1857", en *Hispanic American Historical Review*, v. 50:2, 1979, p. 280-304; Seed, *op. cit*. Para la población indígena de la ciudad de México colonial véase, por ejemplo, Susan Kellogg, *op. cit*.

[48] Arrom, *op. cit*., p. 59.

mujer casada dentro de la época colonial tardía, se supone que estando bajo la autoridad de su esposo debió obtener primero su permiso para poder salir del hogar, al igual que debió también conseguir el apoyo de un familiar masculino para ser representada en una corte. Sin embargo, ni una sola persona de las involucradas en su caso de litigio, ya fuesen testigos, jueces o el acusado, cuestionaron alguna vez la presencia de Roxas en los tribunales o su capacidad de proseguir una acción legal contra su esposo. En sí, de los 228 casos sobre el adulterio analizados para este estudio, ni uno solo fue sobreseído por cuestiones de capacidad o autoridad legal, ya fuese de hombres o mujeres indígenas o no indígenas que presentaran querellas. Por estas razones, esta investigación arguye que un análisis de género de las acciones de las esposas, esposos y miembros de la comunidad en casos de adulterio apoya la interpretación de la supervivencia de una ideología generalizada de descentralización, hasta los principios del siglo XIX.

Para quienes estudiamos la época colonial de América Latina, la relevancia del modelo patriarcal lleva bastante tiempo en cuestión. Se ha argumentado que este modelo tuvo varias manifestaciones dentro de diferentes contextos culturales e históricos, aunque su aplicabilidad ha sido considerada al menos defendible. En razón de que los estudios sobre la América Latina temprana han caracterizado a las mujeres como dueñas de propiedades, empresarias, cabezas de familias y adultos con plena capacidad legal, como en los casos arriba mencionados, el modelo patriarcal ha sido bastante difícil de emplear.[49] Así es que se han creado diferentes versiones del modelo para intentar comprender mejor las relaciones de género en la época colonial.[50] En el estado actual, el modelo patriarcal como marco analítico ha escondido más de lo que ha revelado sobre las relaciones sociales coloniales

[49] Véanse, por ejemplo, Silvia M. Arrom, *op. cit.*; Kathryn Burns, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Perú*, Durham, Duke University Press, 1999; Edith Couturier, "Women and the Family in Eighteenth-Century Mexico"; Carmen Diana Deere, "The Differentiation of the Peasantry and Family Structure: A Peruvian Case Study", en *Journal of Family History*, v. 3:4, 1978, p. 422-437; Kimberly Gauderman, *op. cit.*; Karen B. Graubart, *With Our Labor and Sweat: Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Perú, 1550-1700*, Stanford, Stanford University Press, 2007; Asunción Lavrín, *op. cit.*, y "The Role of Nunneries in the Economy of New Spain in the Eighteenth Century", en *Hispanic American Historical Review*, 46:4, 1966, p. 371-93; Asunción Lavrín and Edith Couturier, "Dowries and Wills"; Linda Lewin, *op. cit.*; Luis Martín, *Daughters of the Conquistadores: Women of the Viceroyalty of Perú*, Dallas, Southern Methodist University Press, 1989; Muriel Nazzari, *op. cit.*; Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, Stanford University Press, 1999).

[50] Véase, por ejemplo, el "patriarcalismo" (*patriarchalism*) descrito en el estudio de Patricia Seed, *op. cit.* También Asunción Lavrín and Edith Couturier, "Dowries and Wills"; Kimberly Gauderman, *op. cit.*, especialmente cap. 2: Married Women and Property Rights.

El concepto de descentralización, por otra parte, reconoce la contribución tanto de hombres como de mujeres y su relativa independencia entre sí en el mantenimiento del orden social. En su estudio sobre la vida de la mujer en el Quito colonial, Kimberly Gauderman ha propuesto este concepto como el marco analítico más relevante para el análisis de las relaciones sociales de la época colonial.[51] Esta descentralización, argumenta Gauderman, "marcó todas las relaciones a lo largo de las instituciones y prácticas sociales y políticas del siglo XVII, incluyendo las existentes entre hombres y mujeres, promoviendo la asimetría, desequilibrio y diferencia, mientras que al mismo tiempo aseguraba la autoridad y la flexibilidad y, finalmente, la estabilidad social".[52] En la sociedad colonial, la cultura española trabajaba permanentemente en contra de los intentos de consolidar posiciones de autoridad, lo cual explica porqué la sociedad y sus sistemas legales apoyaban la libertad de los hijos para escoger a sus cónyuges, porqué los hombres no eran la única autoridad dentro de la familia, porqué tanto hombres como mujeres podían poseer, legar y heredar propiedades aun dentro del matrimonio, y también por qué unos y otros podían denunciarse por faltar a sus obligaciones matrimoniales, y participar cada uno en sus propia defensa legal o como testigos en los juicios de sus contemporáneos.

Para los propósitos de esta investigación, el sistema patriarcal, hasta en sus manifestaciones diversas, es generalmente definido como aquél en el que (1) la autoridad está investida en el hombre mayor; (2) la mujer no tiene estatus legal individual y, por ende, no puede ordenar testamentos, atestiguar documentos legales, o representarse a sí misma en corte; (3) la mujer no tiene estatus económico individual y, por consiguiente, no puede ser dueña de propiedades o llevar a cabo transacciones económicas sin ser aprobadas por su guardián (usualmente su padre o su esposo); y (4) la identidad de la mujer es derivada de su asociación con el patriarca familiar, ya sea el esposo o padre.[53] Retornando una vez más al caso de Roxas contra su esposo y su propia madre ¿qué puede concluirse sobre el género, el matrimonio y la autoridad de la época colonial tardía? Aunque va más allá de la mirada de este artículo probar la aplicabilidad del modelo patriarcal, el análisis

[51] Kimberly Gauderman, *op. cit*.

[52] *Ibid*., p. 7. El texto en inglés dice: "marked all relations throughout the social and political institutions and practices of seventeenth-century Spanish America, including those between men and women, promoting asymmetry, disequilibrium, and difference, while at the same time ensuring authority and flexibility and, ultimately, social stability". Véase también Chad Black, *Between Prescription and Practice: Governance, Legal Culture, and Gender in Quito, 1765-1830* (tesis), New México, University of New Mexico, 2006.

[53] Lisa M. Sousa, "Women and Crime in Colonial Oaxaca", en *Indian Women of Early México*, p. 395, n. 3.

de casos de adulterio sugiere que este modelo no refleja, como se ha supuesto, las relaciones de matrimonio y género entre la población indígena de la ciudad de México.

El matrimonio de la época colonial tardía, según los casos de litigio sobre el adulterio, era aun una alianza de por vida en la cual la mujer y el hombre podían mejorar sus estatus económicos, usualmente por la combinación de sus contribuciones económicas. Cada uno mantenía sus propios apellidos, como lo demuestran, por ejemplo, María Crescencia Roxas y Feliciano Basurto, así como Felipe Carranza y Máxima Guadalupe Rojas. Se podría argumentar que en lo que se refiere a patrones de adjudicación de apellidos, las mujeres, al igual que los hombres, mantenían identidades separadas e individuales.[54] Así que, en el matrimonio, las mujeres aún no estaban cubiertas por la identidad del los esposos o padres en la época colonial tardía.

En torno a la economía de los matrimonios urbanos en los que estaban involucrados los indígenas, el análisis de casos sobre adulterio sugiere una contradicción a la idea de que la mujer ya no tenía un estatus económico individual. En sus denuncias, las esposas hicieron evidentes sus expectativas de recibir dinero regularmente, más allá del simple sustento, sobre todo para el manejo del hogar y sus gastos concomitantes. Los esposos en estos casos también revelaron sus obligaciones de proveer dinero a sus esposas o a las amantes con quienes habían tenido relaciones estables. El acceso por parte de la esposa y el uso del sistema legal para demandar y recibir dinero de su marido no fue cuestionado ninguna vez ni por las autoridades, los vecinos, o los propios esposos en ninguno de los casos sobre adulterio que involucraban a algún indígena de la ciudad de México colonial.

La participación de hombres y mujeres indígenas en casos legales denota más bien la autonomía y capacidad de gestión legal y social de este grupo de personas hasta la época colonial tardía. Como se ha intentado demostrar en la discusión de litigios sobre adulterio, las mujeres

[54] Véase, por ejemplo, Ruth Behar and David Frye, "Property, Progeny, and Emotion: Family History in a Leonese Village", en *Journal of Family History*, 13:1, 1988; James Lockhart, *Spanish Peru, 1532-1560: A Social History*, 2a. ed., Madison, University of Wisconsin Press, 1985, esp. p. 173-74; Muriel Nazzari, *op. cit.*, especialmente p. 140-42. Véase, por ejemplo, algunos casos con este sistema de adjudicación de apellidos típico de la época colonial tardía que involucraron a indígenas que residían en la ciudad de México: "Agustina Morales, india, viuda de Joseph Romero, por incontinencia adulterina", 1796, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 50, f. 1-9v; "Juan López de Inostrosa y Juana Gertrudis Vejarano por divorcio", 1710, AGN, *Matrimonios*, v. 167, exp. 54, f. 1-44v; "Cecilia Juárez, india, contra Juan Sánchez, mestizo, su marido por malos tratos", 1774, AGN, *Bienes Nacionales*, v. 526, exp. 3, s.f.; "Don Manuel Antonio Sosa Mendoza y Maldonado, indio principal y cacique, contra su esposa por malos tratos y adulterio", 1807, AGN, *Judicial*, v. 32, exp. 44, f. 366-369.

frecuentemente tenían acceso al sistema legal para demandar justicia en cualquier situación que juzgaban injusta. Ningún juez o funcionario local alguna vez puso un alto a sus denuncias por carecer del permiso de algún patriarca, padre o esposo, para estar en una corte, contratar escribanos y organizar una estrategia legal. Tampoco fue puesta en cuestión la capacidad legal de la mujer por otros miembros de su comunidad. Los casos en sí revelan que las mujeres de la época colonial tardía, ya fuesen indígenas o no, tenían un estatus legal individual al igual que un conocimiento de los argumentos que les permitirían conseguir lo que buscaban, ya fuera el arresto de un esposo adúltero o su posterior liberación de la cárcel.

El análisis de casos sobre el adulterio entre indígenas de la ciudad de México colonial sugiere entonces que la sociedad de la época colonial tardía aún no era el patriarcado tradicional que se ha asumido, o por lo menos aún no lo era dentro del matrimonio. Más bien, la autoridad social de los géneros parece todavía caracterizarse por la descentralización típica de la época colonial temprana, incluso a principios del siglo XIX. O sea, si la sociedad iba convirtiéndose en una en la cual la mujer diariamente perdía capacidades públicas, este aspecto estaba aún por manifestarse dentro de los matrimonios de los indígenas de la ciudad de México de la sociedad colonial tardía.

En resumen, la documentación sobre casos de adulterio que involucraban a los indígenas residentes en la ciudad de México colonial revela temas generales asociados con las convenciones legales, sociales y económicas pertenecientes a las obligaciones maritales, al igual que sobre quienes defendían el matrimonio y las razones y situaciones por las cuales los indígenas estaban dispuestos a abandonarlo. El análisis sugiere que el matrimonio en la ciudad de México de la época colonial tardía era aun reconocido como un contrato legal por el cual el esposo estaba obligado a proveer económicamente de manera regular, mientras la esposa tenía que cumplir con sus responsabilidades domésticas y manejar el hogar con el dinero que ganaba por sí misma y el que recibía del esposo. Se esperaba de ambos esposos que fuesen recíprocamente fieles, en el sentido de que no establecerían una relación adúltera que imitara las normas y expectativas del matrimonio. Además, ambos tenían la capacidad (esto es, el recurso jurídico) para defender sus ideas sobre el matrimonio.

Sin embargo, las relaciones adúlteras de unos y otros parecen haber sido toleradas por las autoridades al igual que por los cónyuges afectados, siempre y cuando se optara por la reconciliación y la continuación de la vida matrimonial. Y, cuando los medios legales no eran suficientes para hacer cumplir a un cónyuge, entonces el abandono del

matrimonio por completo era una opción viable, aunque ilegal, especialmente cuando los amantes podían cumplir con las obligaciones y responsabilidades esperadas de él/ella, como si estuvieran dentro de un matrimonio legal. Además, un esposo dispuesto a arriesgar castigo legal y embarcarse en una relación adúltera tenía también que tener los medios económicos con que hacerlo.

Como el matrimonio, el adulterio era también identificado por lo económico. Era tan así que incluso en una relación ilegitima parecida al matrimonio, el que hacía las veces de esposo siempre tenía la obligación de contribuir con el sustento necesario para que quien hacía las veces de esposa manejara el hogar. Y fue más que nada, en estos casos, cuando las relaciones adúlteras imitaban estructuras y prácticas matrimoniales, que las parejas fueron juzgadas y castigadas.[55]

[55] Por ejemplo, "Don Antonio García y doña Mónica García, contra Antonio Adrián y Salas", 1785, AGN, TSJDF, v. 35, exp. 16, f. 1-8v.

PASAPORTES NEOCLÁSICOS. "IDENTIDAD" Y COBRO DE TRIBUTO INDÍGENA EN LA CIUDAD DE MÉXICO BORBÓNICA

LUIS FERNANDO GRANADOS
Center for Latin American Studies
University of Chicago

Este trabajo tiene apenas un pequeño objeto de estudio, pero en cambio —o sin embargo— se propone discutir un problema metodológico y conceptual mucho mayor, y más importante. El objeto son unos "recibos de pago" expedidos por la administración tributaria de la ciudad de México a partir de los años noventa del siglo XVIII, sin cuya posesión los indios capitalinos corrían el riesgo de ser encarcelados y forzados a trabajar para beneficio directo e inmediato de la Corona de Castilla. El problema tiene que ver con el uso de la categoría *identidad*, todavía hoy un concepto clave en las ciencias sociales y las humanidades a pesar de sus serios defectos como instrumento epistemológico y como entidad real. Como queda claro en la mera enunciación del asunto, *identidad* es un concepto que juzgo poco útil. Así, lo que me propongo en estas líneas es mostrar que los pequeños pedazos de papel que permitían la libre circulación de los tributarios capitalinos eran mucho más que un capricho burocrático, que la sencillez de su diseño y la información que contienen fueron resultado de la peculiar estructura social de la población tributaria de la capital novohispana y por ello que contribuyen a delinear una condición social —la de los indios— de la cual no es posible dar cuenta empleando la noción *identidad*. Me parece, al contrario, que la articulación de recibos, burocracia, indios y ciudad constituye un nuevo argumento empírico en favor de la propuesta formulada recientemente en términos teóricos por Rogers Brubaker y Frederick Cooper, que consiste en reemplazar el concepto *identidad* por la noción de *identificación* para comprender de manera de verdad satisfactoria el fenómeno de la membresía —o la pertenencia— a un

grupo social.[1] En este sentido, este trabajo quiere ser una invitación para repensar una categoría de análisis que parece inevitable cuando se estudia a los indios de las ciudades de Nueva España y que, sin embargo, es incapaz de ayudarnos a entender un hecho, o un conjunto de hechos, tan complejo y pobremente estudiado hasta ahora como es la vida indígena urbana.

I

En cierto modo, los recibos tributarios de la ciudad de México no son más que la extensión neoclásica de un género burocrático que los estudiosos de la Mesoamérica rural conocen bien. Las matrículas de tributos o de tributarios, en efecto, comparten algunos de los rasgos formales e institucionales que estructuran el significado de los "pasaportes" sobre los que versa este trabajo, y es obvio que los precedieron en el paisaje mesoamericano por un buen número de siglos. Como los recibos, las matrículas —en especial las coloniales pero quizá también las prehispánicas— no pueden ser entendidas como simples indicios de lo real, como si fueran imágenes de la vida de las "comunidades" indígenas meramente dispuestas en papel, porque eran instrumentos de gobierno y no nada más herramientas epistemológicas; esto es, que su producción estaba íntimamente relacionada con su intención y su uso, y que no eran gubernativos de manera retórica o abstracta sino enfáticamente concreta: pues el tributo, que era sin duda una institución en la que se manifestaban rasgos fundamentales de la cultura política novohispana, era también, y acaso sobre todo, una institución *contante y sonante*, con la cual los indios novohispanos se relacionaban de manera directa lo menos tres veces por año.[2] (El "distante rey" de una cierta historiografía es por ello un tropo un tanto simplista o resultado de aplicar nociones del siglo XX de proximidad a una realidad que no necesitaba de presencias inmediatas para ser cercana y verdadera. Al menos tres veces por año, cuando los cobradores se retiraban de los pueblos con las alforjas cargadas de dinero, la mayor parte de los indios de Mesoamérica debe

[1] Rogers Brubaker y Frederick Cooper, "Beyond 'Identity' ", en *Theory and Practice*, v. 29, n. 1, 2000, p. 1-47, reimpreso como Frederick Cooper y Rogers Brubaker, "Identity", en Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005, cap. 3.

[2] Sobre el tributo indígena en general, véase el clásico de José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México (1952), Centro de Estudios Históricos, 1980, así como José Luis de Rojas, *A cada uno lo suyo: El tributo indígena en la Nueva España en el siglo XVI*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993.

haber comprendido, de manera clara y distinta, la realidad del imperio español.) Y todavía más: el tributo —su estimación más que su cobro efectivo— era la instancia en que la mayor parte de los individuos y los pueblos tenidos por "indios" se constituían jurídicamente como tales, antes incluso que el orden corporativo de repúblicas, comunidades e incluso cofradías. Esto es así porque aunque los pueblos, en tanto que corporaciones, eran la matriz de la que emanaba el gobierno republicano y la comunidad económica, y obviamente eran *personas* —de esas que se llaman "morales" en el régimen fiscal presente—, la legislación indiana presumía que sólo podían pertenecer a ellos los tributarios que estuvieran al corriente en sus obligaciones "fiscales".[3] Establecer quién era tributario y quien no, de este modo, era el primer acto del proceso constitucional novohispano; aunque sólo el primero.

La manera primordial en que esta condición tributaria quedaba de manifiesto era, precisamente, el registro burocrático de aquellas personas que eran *socialmente* indias, o sea consideradas indias tanto por las repúblicas como por los funcionarios imperiales encargados de conducir el dinero cobrado a la ciudad de México y de ahí, al menos de manera contable, hasta Madrid. Por eso, en realidad, más que mirar a las matrículas como instancias donde se reflejaba la vida social de los indios — "fuentes" para estudiar las dimensiones humanas de los pueblos, los patrones nominativos, las estructuras familiares, espaciales y económicas de las "comunidades" indígenas—, considero que hay que entenderlas como el gesto constitutivo de la indianidad novohispana. No digo que fuera el único, por supuesto; digo que el hecho tributario era la condición *sine qua non* la indianidad podría haber existido. Casi de inmediato, alrededor de este centro volátil se sucedían —como las pieles de una cebolla— la pluralidad de instituciones y actos que normalmente asociamos con la vida indígena (la república, las cofradías y la propiedad colectiva de la tierra, entre otros). De hecho, el registro tributario es casi el único rasgo que hermana a la heterogénea multi-

[3] El asunto es un poco oscuro porque, naturalmente, las leyes de Indias no definieron a los indios de manera explícita. De todos modos, creo que el modo en que Carlos V estableció el tributo indígena implica la interdependencia radical de tributos, pueblos e "identidad". Dice así la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias, mandadas imprimir por su majestad católica el rey don Carlos II, nuestro señor*, Madrid, Julián de Paredes, 1681, lib. VI, título V, ley I (originalmente un decreto del emperador Carlos, Valladolid, 24 de junio, 1523): "Porque es cosa justa, y razonable, que los indios, que se pacificaren, y redujeren a nuestra obediencia, y vasallaje, nos sirvan, y den tributo en reconocimiento del señorío, y servicio, que como nuestros súbditos, y vasallos, debe[n], pues ellos también entre sí tenían costumbre de tributar a sus tecles [*sic*], y principales [,] mandamos, que se les persuada a que por esta razón nos acudan con algún tributo en moderada cantidad de los frutos de la tierra, como, y en los tiempos, que se dispone por las leyes de este título."

tud de pueblos indios novohispanos, o sea la acción que convertía a la palabra en un verdadero concepto: sólo así los coras y huicholes del viejo noroeste, apenas cristianizados y casi sin trato con la población "española" de Nueva Galicia, podían, pueden, ser comprendidos dentro del mismo grupo social que los habitantes de Chiapa de los Indios, quienes controlaban la salida de los valles centrales chiapanecos y, en cierto modo, a la sociedad toda del noroeste guatemalteco. Y con ellos los arrendatarios de las tierras del Bajío, que carecían de repúblicas y comunidades pero no por eso dejaban de pagar tributo; y los pueblos del archipiélago mixteco, cuya singularidad política y lingüística parece haberse debido, más que a su aislamiento, al hecho de estar encaramados en uno de los centros neurálgicos de Mesoamérica; y los colonos tlaxcaltecas que expandieron (o reconquistaron) la frontera mesoamericana tan al norte como Saltillo y Parras, y también los extraños indios de la ciudad de México —extraños dado que a fines del siglo XVIII hablaban castellano, tenían nombres españoles y no eran agricultores sino artesanos y proletarios en ciernes, y no obstante seguían manteniendo repúblicas, barrios, santos particulares y un modo peculiar de relacionarse con el espacio urbano.[4]

Sólo dos grupos que hoy son considerados indígenas no compartían la experiencia tributaria de los macehuales novohispanos. Por una parte, decenas de miles de *indios bárbaros* en la frontera septentrional —y unos cuantos centenares más en la "marca" yucateca—, los cuales estaban institucionalmente más allá del ámbito imperial aunque mantuvieran todo tipo de tratos, violentos y no tanto, con los pueblos de españoles e indios que buscaban expandir la soberanía de la Corona

[4] Para darse una idea de la diversidad de pueblos comprendidos dentro de la categoría, nada mejor que Dorothy Tanck de Estrada, *Atlas ilustrado de los pueblos indios: Nueva España, 1800*, mapas de Jorge Luis Miranda García y Dorothy Tanck de Estrada con Tania Lilia Chávez Soto, México, El Colegio de México-El Colegio Mexiquense-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-Fomento Cultural Banamex, 2005. Mis calificativos sobre los diversos pueblos indios están basados —entre otros— en Laura Magriña, *Los coras entre 1531 y 1722: ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, 2002; Juan Pedro Viqueira, "Ladinización y reindianización en la historia de Chiapas", en su *Encrucijadas chiapanecas: Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México-Tusquets, 2002, p. 261-285; John Tutino, *Making a New World: Forging Atlantic Capitalism in the Bajío and Spanish North America*, Durham, Duke University Press, en prensa; Kevin Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 2001; Mikael Wolfe, "The Silenced Past of a Deep-Rooted 'Miracle': Ethnohistorical Ecology of La Laguna, México, 1598-1810", trabajo presentado en el Latin American History Workshop, University of Chicago, Chicago, 9 de octubre, 2008, y Luis Fernando Granados, *Cosmopolitan Indians and Mesoamerican Barrios in Bourbon Mexico City: Tribute, Community, Family and Work in 1800* (tesis, doctorado en historia), Georgetown University, 2008.

castellana.[5] Por otra parte, un pequeño pero crucial segmento social en el corazón mismo de la sociedad indígena: la nobleza reconfigurada en el siglo XVI —es decir, no necesariamente la antigua nobleza prehispánica sino esa aristocracia cuyos miembros varones eran llamados, en taíno, *caciques*—, que no era sujeta de tributo y sin embargo tan formaba parte de la mitad indígena del mundo que era tenida como su "cabeza".[6] Ambas excepciones parecen sugerir que por debajo del hecho tributario la distinción entre indios y no indios en el Nuevo Mundo era resultado de aplicar un criterio "étnico" moderno —racial o asociado con la "cultura" —, pero me parece que es una impresión equivocada: primero porque la suerte de los cazadores-recolectores del septentrión, es decir, su exterminio, fue posible sólo porque se les despojó de la humanidad que todo el mundo reconocía a los colonos mesoamericanos (o sea que, a pesar de compartir la etiqueta *indio*, la sociedad novohispana reconocía una diferencia decisiva e irreconciliable entre unos y otros); y segundo, en el caso de la nobleza, porque los "señores" de los indios, como los señores flamencos, franceses y napolitanos respecto de los campesinos castellanos, aragoneses y andaluces (o sea Carlos V, Felipe V y Carlos III), no eran de ningún modo representantes "étnicos" de sus súbditos sino, precisamente, miembros de una casta aparte que regía sobre ellos.[7] Como se trataba de una aristocracia de segunda, subordinada jurídica y culturalmente, es evidente que la nobleza indígena tuvo siempre una relación más cercana con los indios novohispanos que la del rey de España con los campesinos gallegos, pero ésta ocurrió siempre desde una posición aparte, reforzada además por su endogamia y la relativa incapacidad de los plebeyos de incorporarse a ella.

Sea como fuere, la inmensa mayoría de las personas que actuaban como *indias* en Nueva España lo hacían en la medida en que sus nombres figuraban en los documentos fiscales que permitían —o debían permitir— el cobro del tributo. En el campo, sin embargo, este hecho era y es a menudo oscurecido por un conjunto de fenómenos espaciales

[5] Véanse David J. Weber, *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*, New Haven, Yale University Press, 2005, y Grant D. Jones, *The Conquest of the Last Maya Kingdom*, Stanford, Stanford University Press, 1998, quinta parte.

[6] Las referencias obligadas sobre el tema son Delfina López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, y Emma Pérez-Rocha, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

[7] El caso de la nobleza nahua "oriental" es un poco diferente, como puede apreciarse en varios de los artículos de la primera parte de Francisco González-Hermosillo Adams (comp.), *Gobierno indio y economía en los pueblos indios del México colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

y culturales que hacían, que hacen, más difícil su aprehensión. La ruralidad misma, o sea el hecho de estar situados en los márgenes de la mirada imperial; la estructura de los asentamientos pueblerinos (núcleos más o menos compactos rodeados de bosques, aguas y tierras de labor y pastoreo); la relativa independencia de la religiosidad campesina; el predominio de la agricultura como principal actividad económica; la solidez social y literaria de las lenguas indígenas a lo largo de toda la época colonial; la vitalidad de la vida republicana (su inmediatez así como su modo peculiar de practicar la democracia), y aun la supervivencia de hábitos que parecen derivados directamente del pasado prehispánico como el vestido o las costumbres culinarias, son todos rasgos que a primera vista —para los funcionarios de entonces y los etnohistoriadores de ahora— parecen más apropiadas para definir la experiencia indígena que las mínimas marcas dejadas por los escribanos en los documentos tributarios. Por eso me parece que los indios de la ciudad de México neoclásica —o, para ser más precisos, los indios de San Juan Tenochtitlan hacia 1800— son, literalmente, ejemplares: gracias a su singularidad, creo posible distinguir los elementos cruciales de la indianidad colonial de entre aquellos elementos, como la relación "sagrada" con la tierra o las cofradías o la lengua o el gobierno republicano o las "costumbres", que a veces parecen ser el *locus* de esa condición social y cultural. Esto es, que han sido las ostensibles diferencias entre los indios de San Juan Tenochtitlan y el resto de sus cofrades novohispanos, más que sus semejanzas, las que me han llevado a considerar la condición tributaria, el hecho burocrático acuerpado en las matrículas —y, como se verá, en los recibos de pago—, como la piedra de toque del edificio "étnico" mesoamericano, por lo menos hasta mediados o fines del siglo XIX, que fue cuando el criterio burocrático comenzó a ser reemplazado por el racismo fenotipista y luego por el culturalismo de nuestros días.

II

Podría pensarse, de cualquier modo, que sólo muy tardíamente los indios de la ciudad de México se convirtieron en los sujetos cosmopolitas que he intentado presentar en el trabajo del que este ensayo es (mínima) continuación y, así, que cualesquiera que hayan sido las peculiaridades de los tributarios de San Juan Tenochtitlan hacia 1800, el efecto inercial del pasado indígena "normal" tendría que ser considerado decisivo para su constitución como indios. Después de todo, es cierto que la división arquitectónica entre la "ciudad" de los españoles y las "ciudades" indígenas sobrevivió prácticamente intacta hasta la

segunda mitad del siglo XIX; que la ciudad contó con dos repúblicas de indios y más de una cincuentena de barrios hasta 1812, y que estos últimos estaban lejos de ser meras comarcas en el último año del siglo XVIII; que las doctrinas no fueron abolidas sino en 1772, y que mucho tiempo después los santos locales y sus capillas seguían desempeñando un papel fundamental en la vida de los barrios; que todavía a fines del siglo XVII el náhuatl seguía siendo la lengua callejera, y que los mecanismos de una sociabilidad característicamente indígena eran lo suficientemente prominentes en el segundo siglo de la dominación española como para producir las dos grandes rebeliones *indígenas* de 1624 y 1692.[8] Ello no obstante, hay dos datos que me hacen pensar que no tiene sentido atribuir la supervivencia de los indios capitalinos a un atavismo (algo así como decir "la presencia indígena se explica porque la ciudad de México se construyó sobre las ruinas de Mexico-Tenochtitlan"): en primer lugar, el tamaño de la población indígena no vinculada de manera orgánica con los barrios y, en segundo, el modo en que la burocracia virreinal se relacionó con esta población a partir de 1780, que fue cuando se abolió el asiento de tributos —o sea la subcontratación— en la ciudad de México y los indios volvieron a quedar bajo el control directo de la Corona.

Veamos: en 1800, la población de San Juan Tenochtitlan era de por lo menos 27108 personas o 11404 "tributarios", de las cuales 22025 (o 9750 "tributarios") vivían en la ciudad de México; el resto pertenecía a la dece-

[8] Sobre la pervivencia de la división arquitectónica entre la ciudad española y los barrios indígenas, véase Alejandra Moreno Toscano (comp.), "Un ensayo de historia urbana", en *Ciudad de México: Ensayo de construcción de una historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978, 12-17, así como mi propio alegato en Granados, *op. cit.*, cap. 1. Sobre las repúblicas de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco, véanse Charles Gibson, *The Aztecs under the Spanish Rule, 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press, 1964, cap. 10, y María Isabel Estrada Torres, "San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco: Las dos comunidades indígenas de la ciudad de México, 1521-1700" (tesis de maestría en historia), Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa, 2000. Sobre los barrios indígenas, véase el trabajo de Marcela Dávalos en esta misma obra, así como Marcela Dávalos, "Los espacios públicos en los barrios indígenas de la ciudad de México: Siglo XVIII", en *Los espacios públicos de la ciudad: Siglos XVIII y XIX*, Carlos Aguirre Anaya, Marcela Dávalos y María Amparo Ros (comps.), México, Instituto de Cultura de la Ciudad de México-Casa Juan Pablos, 2002, p. 110-128, y Granados, *op. cit.*, cap. 4. Sobre la vida religiosa de los indios de la ciudad, véanse Mathew David O'Hara, "A Flock Divided: Religion and Community in Mexico City, 1749-1800" (tesis, doctorado en historia), University of California/San Diego, 2003, y el ensayo de María Teresa Álvarez Icaza Longoria en este volumen. Sobre la vida del náhuatl en la ciudad, véase Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995. Y sobre la sociabilidad indígena urbana en el segundo siglo colonial, véase el artículo de Gibran I. I. Bautista y Lugo en esta obra (sobre la rebelión de 1624), así como Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión: Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007.

na de pueblos todavía sujetos de la república, incluyendo la Villa de Guadalupe.[9] Escribo "por lo menos" porque el documento que contiene sus nombres —la "Matrícula de San Juan [Tenochtitlan], año de 1800" — ha perdido uno de sus volúmenes y no hay modo de saber cuántas personas pertenecían a los ocho barrios de las parroquias de San Sebastián y Santa Cruz y Soledad contenidos en ese tomo. De ese número, menos de la mitad (9652 personas o 3577 "tributarios") estaban organizadas en los barrios de los que hay información; el resto estaba agrupado en cuatro "fábricas reales" (1651 personas o 631 "tributarios") y en 157 "oficios" que en realidad son 206 porque algunas de las cabezas incluyen más de una ocupación (10811 personas o 5542 "tributarios").[10]

Al contrario que sus parientes de los barrios, estos "artesanos" —aunque hay que tener cuidado con llamarlos así, porque los casi diez mil indios de los barrios pertenecían también a familias de artesanos y trabajadores no agrícolas— carecían de toda autoridad "étnica"; de hecho es probable que carecieran de cualquier forma de organización más allá de la dispuesta por la matrícula, pues apenas una veintena de las categorías laborales empleadas en el documento es descrita como *gremio*.[11] Más todavía, el reglamento de tributos de la ciudad de México, promulgado en 1792 a partir de una normatividad previa de los años ochenta (inmediatamente después de la abolición del asiento), había establecido sin lugar a dudas esa orfandad institucional: mientras que para los indios de los barrios y los pueblos el reglamento establecía una cadena de cobro que no sorprenderá a nadie que haya estudiado el tributo en la Mesoamérica rural (con merinos, o topiles, en la base de la cobranza, alcaldes al nivel republicano y los gobernadores encargándose de transmitir el dinero a la administración de tributos de la capital, la cual por su parte debía remitir las sumas colectadas a la Contaduría General de Retasas), para los indios "de oficio" el mecanismo era menos local, susceptible de mayores abusos y, sobre todo, estaba enteramente en manos de "españoles".[12]

[9] "Matrícula de San Juan [Tenochtitlan], año de 1800", en el Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Padrones*, v. 96-101 y 103-105. He puesto *tributario* entre comillas porque esas cifras corresponden a las "entradas" de la matrícula, que en términos generales indican tributarios en sentido estricto, aunque también incluyen un puñado de mujeres cabeza de familia —las que estaban exentas.

[10] Granados, *op. cit.*, 166 y 168.

[11] *Ibid.*, p. 166. En total, las actividades listadas en los volúmenes "de barrio" son 247; véase *ibid.*, p. 426.

[12] *Reglamento de los tributos de esta capital: Modo y forma de su exacción: Cuota y clase de contribuyentes a quienes se ha de exigir. Formado por la Junta Superior de Real Hacienda [,] presidida del excelentísimo señor virrey conde de Revillagigedo y celebrada en 20 de abril de 1792*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792. Hay copias de este documento en AGN, *Tributos*, v. 16, exp. 9, f. (134-141v.); v. 27, exp. 6, f. (164-171v.), y v. 29, exp. 2, f. (159-166v). [Cuando los folios

A la hora de la inscripción en la matrícula, los "de oficio" debían ser convocados por un pequeño grupo de funcionarios llamados "interventores", quienes no estaban sin embargo a cargo de la cobranza de manera directa; los encargados de ésta eran los empleadores de los tributarios —el alarife de cada obra para los albañiles que estuviera empleando, los maestros panaderos con sus peones, los empresarios textiles con "sus" tejedores, el administrador de la Fábrica de Puros y Cigarrillos con los cigarreros, etcétera—, que a continuación debían entregar el dinero a los propios interventores, quienes a su vez conducirían el dinero a la oficina donde despachaba el administrador de tributos de la ciudad de México; sólo ahí el dinero se reunía con el proveniente de los barrios (el entregado por los gobernadores de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco). Este tipo de administración directa no era enteramente desconocida, por supuesto: era más o menos con la que se regulaba la tributación de los cientos de miles de indios *laboríos* —o sea sin indios sin república, presuntamente migrantes— que a principios del siglo XIX se concentraban especialmente en las intendencias de Guanajuato y San Luis Potosí.[13]

Importa hacer notar, con todo, que este tipo de arreglo no solía existir en la zona central de Mesoamérica; en consecuencia, los indios migrantes sólo podían, bien "independizarse" de sus repúblicas y perderse en la multitud (y convertirse así, para todo fin práctico, en mestizos), bien mantener su vínculo tributario con sus comunidades de origen (con los problemas logísticos que eso acarreaba), o bien incorporarse a la república indígena correspondiente a su nueva residencia. En la ciudad de México, en cambio, los indios "laboríos" y los dineros resultantes de su contabilidad quedaban adscritos a la república meridional de la ciudad de México, aunque la elite de San Juan Tenochtitlan no tenía vela en ese entierro. Acaso así se reconocía cierta relación entre los diversos tipos de

aparecen entre paréntesis, se refieren a una paginación inscrita posteriormente, hecha con lápiz, al parecer en el archivo mismo; siempre que fue posible, se consignaron también los folios inscritos acaso por quienes produjeron el documento, escritos con tinta.] Un análisis de reglamento puede verse en Granados, *op. cit.*, p. 128-136.

[13] De acuerdo con Juan Ordóñez, "Estado general del número de individuos de clase contribuyentes que incluyen las últimas matrículas de tributarios del reino de Nueva España, con distinción de provincias y partidos, según las liquidaciones que de ellas ha hecho la Contaduría General de Retasas para deducir el valor anual que se demuestra en otro estado de todos y cada uno de los ramos en que se reparte la contribución de las muchas y distintas tasas que la componen", México, 5 de diciembre de 1805, en AGN, *Tributos*, v. 43, exp. 9, f. (276-280v); los partidos con mayor número de tributarios "laboríos y vagos" eran 1) Celaya y Salvatierra, 2) San Miguel el Grande, 3) Silao, 4) Irapuato, 5) Pénjamo, 6) Charcas, 7) Dolores, 8) Valles, 9) Santa María del Río, 10) Zacatecas y 11) Guadalcázar. Los cinco primeros y el séptimo pertenecían a la intendencia de Guanajuato; el quinto, octavo, noveno y undécimo a San Luis Potosí, y el décimo a la intendencia de Zacatecas.

indios que poblaban la capital, o quizá simplemente se procedía de este modo porque emancipar a los "de oficio" de la jurisdicción republicana hubiera generado un problema de gobernabilidad. Sospecho que el sistema de justicia de la república, en la medida en que todavía funcionaba, protegía a todos los tributarios indígenas —o lo contrario, que con jueces y policías nunca se sabe—, sin importar su adscripción tributaria, y que por ello resultaba conveniente considerar a todos los indios matriculados en la ciudad como "miembros" de San Juan Tenochtitlan o de Santiago Tlatelolco. El punto es que la organización tributaria de la ciudad de México era mucho más compleja que la existente en la mayor parte de las *polei* mesoamericanas, al punto que se antoja describirla como una *summa* de las formas de administración tributaria existentes en Nueva España (aunque no parece que tal propósito enciclopédico haya guiado a los autores del reglamento de 1792). Lo que me interesa destacar, en otras palabras, es la singularidad de esta doble estructura —o triple, si se incluye a los pueblos sujetos de la república. Hasta donde sé, de hecho, ninguna otra república novohispana estuvo organizada de esta manera. (La mezcla de indios de pueblo y laboríos que registran algunos documentos ocurre al nivel del partido, no en el escalón republicano.)[14]

De este modo, en la ciudad de México tardocolonial había dos modos de constituir al indio tributario. Uno, más tradicional, consistía en que las autoridades de los barrios reconocían a ciertos individuos como miembros —que no habitantes— de los mismos, en el curso de una operación que debe ser entendida como un diálogo social: como los barrios no tenían límites territoriales precisos e incontestables, no puede suponerse que se trataba nada más de ubicar a los pobladores de ciertos espacios y catalogarlos como "indios". Lo que se llevaba a cabo era una operación de identificación en el doble sentido de que las autoridades señalaban al presunto tributario a causa de su fama pública

[14] Esta singularidad puede apreciarse mejor si se compara el reglamento chilango de 1792 con la "Real provisión acordada para la nueva cuenta y visita personal de los naturales y demás tributarios de la parcialidad de Santiago de esta corte", México, 23 de agosto, 1785, en AGN, *Tributos*, v. 26, exp. 2, f. (14-22v.). (A pesar de las apariencias, este segundo documento es un machote impreso destinado a toda Nueva España —las siete últimas palabras del título son las únicas manuscritas— que instruye a corregidores, alcaldes mayores, gobernadores y justicias sobre el modo de realizar las matrículas.) Mientras que el reglamento de 1792 distinguía *dentro* de la esfera republicana los tres ámbitos tributarios —"oficios", "barrios" y "pueblos"—, la provisión de 1785 se demoraba hasta su artículo 17 para ocuparse de los indios laboríos, y lo hacía de esta manera (los destinatarios son alcaldes mayores, corregidores, gobernadores y justicias españoles): "En iguales circunstancias habéis de formar padrón separado después del de cada uno de las cabeceras, y gobiernos, o al fin de toda la matrícula, de los indios laboríos que hubiere en vuestras jurisdicciones, en atención a que la cantidad del tributo que éstos pagan no es la misma que los indios de los pueblos, y de que aquí nace el que deban quedar distinguidos de ellos en el padrón."

y que éste, obligado por la reputación de que gozaba entre sus vecinos, las mismas autoridades y acaso su propia conciencia, no podía sino aceptar el sambenito. O sea que en los territorios urbanos ocupados por los barrios —espacios ocupados también por personas que pertenecían a otras categorías étnicas de las creadas por el régimen colonial, no lo olvidemos— la indianidad era en primera instancia resultado de una conversación más o menos familiar de gente que conocía su pertenencia a una cierta comunidad local (en el sentido sociológico del término), o que se había resignado a ser considerado como miembro de ella.

Los merinos no hacían más que dar cuenta de este intercambio de subjetividades heterónomas ante la mesa donde, tres veces en los años en que funcionó el sistema (1792-1810), los escribanos españoles consignaban los nombres de quienes, de ese modo, se convertían formalmente —fiscalmente— en súbitos legítimos de la Corona de Castilla. La inscripción en el registro, sin embargo, era reflejo sólo hasta cierto punto, y acto generador en un sentido más decisivo, primero puesto que la identificación en los barrios había sido animada por el registro mismo (dado que sin matrícula hubiera sido innecesario hacer explícita la membresía a la comunidad de barrio), y luego porque —como un texto adquiere su sentido sólo cuando se objetiviza en rasgos caligráficos, letras y frases— la volatilidad del diálogo informal celebrado sin los redactores de la matrícula adquiría una dimensión cabalmente colectiva y estable en el despliegue público de nombres celebrado en el *tecpan* de San Juan (que era donde, al menos en 1800, se llevó a cabo el registro).

Como la mayor parte de la vida interior de las repúblicas de indios, este proceso ocurría en los barrios de manera verbal. De ahí que haya que tener presente que esta descripción de cómo funcionaba el mecanismo identificador alrededor de la ciudad española es inevitable, irremediablemente especulativa. Por fortuna y por desgracia, no puede decirse exactamente lo mismo de la segunda manera de constituir a los indios de San Juan Tenochtitlan, o sea la que se llevaba a cabo al margen de la estructura del barrio. No hay duda de que se trataba también de una suerte de diálogo, ésta vez entre interventores, patrones y presuntos tributarios, aunque es evidente que los términos del intercambio eran mucho más desiguales. Primero porque, al contrario que los merinos —funcionarios improvisados, por llamarlos de algún modo, dado que eran indios temporalmente elevados a la condición de "pastores" que más pronto que tarde volverían a ser meros macehuales y así sujetos del tributo—, los interventores no tenían una relación con los indios más allá del hecho tributario; es decir, que carecían de los elementos de juicio, labrados por encuentros cotidianos, afinidades laborales y vínculos familiares, que permitían aceitar los rasgos autoritarios de la identificación.

Como funcionarios a sueldo del gobierno virreinal, como "españoles" situados institucionalmente al margen de la vida corporativa indígena, los interventores eran precisamente lo que su nombre anunciaba: elementos foráneos introducidos en el seno de una comunidad de naturaleza por demás frágil, que en realidad existía sólo como consecuencia del fenómeno tributario. Los empleadores, por su parte, se encontraban en una situación ambigua: aunque es seguro que mantuvieran una relación más o menos cotidiana con los trabajadores a su servicio, también es cierto que el establecimiento de una barrera "étnica" entre indios y empleadores debía reforzar la distancia social generada por la (inequitativa) organización del trabajo. La documentación sobreviviente no permite reconstruir con detalle la manera en que los interventores y los empleadores afirmaban la "identidad étnica" de los indios, pero el hecho de que el cobro tuviera lugar en un espacio no doméstico y familiar, sino en uno "económico" —y crecientemente sujeto a la separación entre casa y puesto de trabajo que caracterizó al orden capitalista hasta hace muy poco—, así como el que estuviera en manos de empleadores y no de funcionarios, permite calificarla de tenue y arbitraria, sobre todo en comparación con el proceso de identificación del barrio.

La fragilidad del marco social en el que ocurría la atribución del carácter tributario entre los de "oficio", empero, no debería hacernos concluir que la inscripción en la matrícula era un mero acto despótico y sin ningún vínculo con la realidad urbana. Creo por el contrario que era también resultado de una cierta negociación entre los interventores y quienes eran identificados como indios —aquéllos imputando la condición indígena, éstos interesados en conservar los recibos de pago que les permitiría moverse por libertad por la mancha urbana— toda vez que la mayor parte de la población de la ciudad donde esto ocurría pertenecía a otras categorías étnicas que no obstante, como ocurre en la actualidad, eran a menudo indistinguibles de la población "auténticamente" indígena. Esto quiere decir que las posibilidades para el disimulo deben haber sido considerables, y si no se repetían más eso debe ser resultado de que el mecanismo gozaba de alguna legitimidad. El pequeño número de casos de "indios" que reclamaban pertenecer a otra categoría étnica, en la matrícula misma y en el curso de las operaciones cotidianas de la oficina tributaria, sugiere que efectivamente el margen de "error" o de imposición abusiva estaba lejos de ser sistemático y generalizado, aunque obviamente no es una evidencia en el sentido judicial del término.[15]

[15] La cantidad de indios que dijeron ser otra cosa y sin embargo fueron incluidos en la matrícula de 1800 es realmente minúscula: 1034 adultos en total (72.36% de ellos hombres), de los cuales el 19.25% proviene de los volúmenes "barriales", el 79.88% de los tomos "artesanales" y apenas el 0.87% del libro donde fueron inscritos los indios de los pueblos. En los

Un rasgo de al menos la matrícula de 1800, en apariencia nimio, permite apreciar con mayor claridad los rasgos "contractuales" —tan contractuales como puede ser la relación entre autoridades y subordinados, por supuesto— de la relación entre funcionarios e indios. Dado que la subdivisión en dos porciones de la cuenta tributaria se correspondía, *grosso modo*, con la división espacial entre los dos componentes de la ciudad de México —en el centro la traza, alrededor los barrios—, y así se suponía que los miembros de los barrios vivían extramuros mientras que los otros habitaban el casco trazado de la ciudad, el registro de los indios "de oficio" en 1800 contiene en casi todos los casos información sobre sus domicilios (algo que no ocurre con los indios "de barrio"). Por ello, paradójicamente, es posible saber que una gran cantidad de ellos *no* vivían dentro del perímetro trazado en la década de 1520. De este hecho sólo puedo ofrecer ahora dos indicaciones. Por un lado, que poco más del 8% de todos los "de oficio" (más de 800 jefes de familia) aparecen registrados con direcciones que contienen el término "barrio" y, lo que es aún más significativo, que en más del 80% de esos casos las entidades en cuestión son claramente "barrios" de San Juan Tenochtitlan, lo que indica que la palabra no fue empleada a la ligera, como ahora decimos "barrio" para decir "por ahí".[16]

Por otra parte, aunque no he concluido el análisis de todas esas direcciones, mi impresión es que la mayor parte de ellas corresponde a calles, callejones y plazuelas ubicadas en las inmediaciones de las iglesias, plazuelas y a veces baños y pulquerías que "anclaban" en el espacio a las comunidades barriales. El cuadro 1 constituye apenas un botón de muestra —o sea: es estadísticamente irrelevante— pero manifiesta con claridad lo que quiero decir. De los 46 sombrereros "de oficio" cuya dirección pude ubicar en el plano de García Conde (1793) y en aquél derivado del "Padrón de frentes"; mandado hacer por el virrey Revillagigedo, apenas 16, o sea sólo el 34.78% de ellos, vivían inequívocamente dentro de la antigua ciudad española, mientras que 24 jefes de familia, lo que equivale al 52.17% de ellos, tenían su domicilio en calles, parajes y barrios situados más allá del perímetro trazado a principios del siglo XVI.[17] (Las

tres grupos, la categoría más popular era, *no wonder*, "español". (Cálculos propios con base en AGN, *Padrones*, v. 99-101 y 103-105.)

[16] Granados, *op. cit.*, cuadro 4.10 p. 277. En 1800, los diez lugares llamados *barrios* en los volúmenes "de oficios" donde más jefes de familia fueron ubicados eran, en este orden, Santa María, La Palma, Necatitlan, San Sebastián, San Pablo, Tlaxipa, Tlaxcoac, Atizapan, Iznahuatongo y La Candelaria.

[17] "Plano general de la ciudad de México, levantado por el teniente coronel de dragones don Diego García Conde en el año de 1793 y grabado en el de 1807, de orden de la misma nobilísima ciudad." El ejemplar con el que he trabajado se encuentra en la Mapoteca Manuel Orozco y Berra, Colección Orozco y Berra, Distrito Federal, varilla 2, n. 929, en nueve partes.

cifras son sin duda elocuentes, pero el argumento se sostendría incluso si el número de sombrereros "extramurales" fuera menor que el resto, precisamente porque la premisa implícita en la estructura de la matrícula es que *todos* los "de oficio" vivían dentro de la traza.).

Si los barrios hubieran sido territorios como lo son las colonias y fraccionamientos de hoy, un modo más simple de decirlo sería que la mayoría de los indios "de oficio", aunque vivían en los barrios, no pertenecía a ellos. (Pero como los barrios no eran como las colonias y los fraccionamientos de hoy, entonces es necesario mantener la distinción entre el territorio físico y los territorios "tributarios" de la ciudad.) Esto quiere decir que al menos una porción considerable de los indios "de oficio" eran vecinos de los indios "de barrio" y que, sin embargo, no habían sido incorporados a la corporación del barrio. Para seguir con el ejemplo de los sombrereros, en el cuadro 1 puede observarse una pequeña concentración de trabajadores —equivalente al 10.87% de ellos— cuyos domicilios estaban "detrás de San Hipólito", que debe haber sido una zona inmediatamente al norte del hospital para dementes ubicado sobre la calzada de Tacuba. Justo ahí, tal como aparece en un plano de Ildefonso Iniesta Bejarano (*ca*. 1749), se encontraba o había encontrado la capilla de Santa Clarita, la cual debe haber sido el "corazón" arquitectónico de la comunidad de barrio que en la matrícula se llama "Santa Clarita Temascaltitlan".[18] Y como puede verse en el cuadro 2 —que sintetiza la información correspondiente a los sombrereros "de barrio"—, Santa Clarita Temascaltitlan era el barrio con la mayor concentración de sombrereros de toda la ciudad indígena: los diez que pertenecían al barrio, en efecto, representan el 22.22% del total. (Comparados con los otros artesanos en Santa Clarita Temascaltitlan, los sombrereros eran también una minoría sobresaliente: eran el segundo grupo más numeroso, superados sólo por los albañiles, y representaban

(Un ejemplar ensamblado se encuentra en la oficina del director del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM y otro, en color, en el vestíbulo del Centro de Estudios de Historia de México CARSO, antiguamente conocido como CONDUMEX.) El "padrón de frentes", por su parte, es un documento titulado "Planimetría de la ciudad de México", que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid. La información que contiene aparece organizada, y desplegada en una serie de planos, en Esteban Sánchez de Tagle, Ana Rita Valero de García Lascuráin y Sergio B. Martínez, *Padrón de frentes e historia del primer impuesto predial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

[18] "Plan de Mexico et de ses faubourgs, gravé sur cuivre, annoté par José Antonio Alzate en 1781 [*sic*]", Bibliotèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Division Orientale, Mexicain, mss. 150. Se trata de un "original" de Ildefonso Iniesta Bejarano sobre el cual José Antonio Alzate dibujó su célebre "Plano de Tenochtitlan [,] corte de los emperadores mexicanos" de 1789. Sobre la fecha en que aquél fue compuesto, véase Alfonso Caso, *Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco*, sobretiro de un artículo publicado en las *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* (v. XV, n. 1), México, Academia Mexicana de la Historia, 1956, p. 48, n. 6.

Cuadro 1

SOMBREREROS “DE OFICIO” (1800)

Ubicación de sus direcciones (46 de 50 personas)			
“Intramuros”	*Fronterizas*	*“Extramuros”*	*Desconocida*
Alcaicería	Calle de las Moscas	Bajando del Puente Blanca	Calle de San Felipe
Calle de Corchero	Espalda de San Lorenzo	Barrio de Amanalco	Callejón de los Sombrereros
Calle de la Misericordia	Espalda de San Lorenzo	Barrio de Guatlan	Puente de los Chirivitos
Calle de las Arcinas	Puente Colorada	Barrio de la Candelaria Chica	
Calle de Ortega		Calle de la Victoria	
Calle de Quesadas		Chapitel de Moncerrate	
Calle de San Andrés		Chapitel de Moncerrate	
Calle de San Andrés		Detrás de San Hipólito	
Calle de Tiburcio		Detrás de San Hipólito	
Calle de Vanegas		Detrás de San Hipólito	
Calle del Arco		Detrás de San Hipólito	
Calle del Reloj		Detrás de San Hipólito	
Calle del Reloj		Detrás del convento de San Diego	
Escalerillas		Frente del obraje de Otero	
Portal del Espíritu Santo		Garita de Peralvillo	
Rejas de Balvanera		Plazuela de Juan Carbonero	
		Plazuela de Mixcalco	
		Plazuela de Montero	
		Plazuela de San Juan	
		Plazuela de San Juan	
		Plazuela del Sapo	
		Puente Blanca	
		Puente de los Gallos	
N = 16	N = 4	N = 23	N = 3

FUENTE: AGN, *Padrones*, v. 103-105.

el 18.87% de un total de 53 trabajadores).[19] En muchas zonas de la ciudad, entonces, la población indígena estaba expuesta al control de dos tipos de autoridades distintos (merinos e interventores), y eso me hace pensar que su incorporación final en las listas de "barrios" u "oficios" tiene que entenderse como el resultado de un estira y afloja entre todos los involucrados y no una mera operación mecánica. Así, aquellas personas que no podían ser reclamadas por los merinos pero que, desde el punto de vista de los interventores y los patrones, sí pertenecían a la república, quedaban inscritos en la lista de los "de oficio".

Cuadro 2
SOMBREREROS "DE BARRIO" (1800)

Parroquia	*Barrio*	*Número*
Santa María la Redonda	Culhuacatongo	2
Santa Veracruz	Chichicmecapan	4
	Ixtacaleca	5
	Santa Clarita Temascaltitlan	10
	Tlapancaltitlan o Tarasquillo	1
Señor San José	Amanalco	3
	Los Reyes Tequitlatitlan	6
	Sihuateocaltitlan o San Pedrito	2
Concepción Salto del Agua	Atizapan	1
	Necatitlan	1
	Tepetitlan	2
	Tequesquipan	3
	Tlatilco	1
	Xihuitongo	2
San Pablo Teocaltitlan	San Pablo Teocaltitlan	2
TOTAL		45

FUENTE: AGN, *Padrones*, v. 99-101.

[19] Los miembros de Santa Clarita Temascaltitlan aparecen listados en AGN, *Padrones*, v. 97, f. 46-51v. La correspondencia geográfica de ambos cuadros es lo que me invita a confiar en la información que contienen; esto es, la coincidencia espacial de sombrereros de Santa Clarita Temascaltitlan y "detrás de San Hipólito" confirma, desde mi punto de vista, que la matrícula no es un amasijo arbitrario y aleatorio. Y también lo que me hace preguntarme —sin que hasta ahora tenga una respuesta satisfactoria— por qué los sombrereros se concentraban en el noreste de la ciudad, cuando que la mayor parte de los trabajadores textiles "de barrio" pertenecían a barrios situados más bien en el suroeste de la mancha urbana, que era también donde se ubicaban los obrajes más importantes y las nuevas fábricas de Indianilla. Por otra parte, creo que efectivamente es el mismo sitio porque Santa Clarita Temascaltitlan "pertenecía" a la parroquia de Santa Veracruz, la cual, como el resto de las diseñadas por Alzate, sí era una jurisdicción territorial.

III

Si la apreciación de quién era legítimamente indio y quién apenas mestizo, castizo o saltapatrás era difícil, y si aún más complicada era la adscripción de unos indios a los "barrios" y otros a los "oficios", es fácil imaginar que para la administración colonial debe haber sido exasperante seguir el rastro de esta población variopinta y cada vez más móvil en un ciudad que, a fines del siglo XVIII, parecía a punto de experimentar una revolución industrial que si no llegó a ocurrir del todo fue a causa de las guerras de independencia. Escribo "revolución industrial" sin ánimo incendiario: en la medida que también *la* revolución industrial fue un proceso cualitativo antes que cuantitativo, limitado a un pequeño grupo de actividades cruciales, que transformó la relación entre capital y trabajo al combinar innovación tecnológica, fragmentación espacio-temporal del proceso productivo y formas de control social sustancialmente más efectivas, creo que es válido calificar de este modo —en línea con las conclusiones de Manuel Miño— al efecto combinado del *putting-out* textil, el establecimiento de las fábricas de indianillas y la remodelación social de la gigantesca Fábrica de Puros y Cigarros entre otros hechos económicos que estaban ocurriendo en la ciudad de México a fines del siglo XVIII.[20] El horror que autores como Hipólito Villarroel expresaban a fines del siglo, por más interesado y parcial que se le entienda, esconde sin embargo una verdad que conviene no olvidar: que a fines del siglo XVIII la ciudad estaba sufriendo, o disfrutando, un momento de expansión económica que, como suele ocurrir, se manifestaba en la calle como un proceso de polarización social, de sacudimiento estructural, de caos cultural, uno de cuyos efectos primordiales era la mezcolanza de pobres de todos los "colores", la conquista de algunos rincones de la ciudad indígena —la zona al sur de la Alameda por ejemplo— y, en general, cierta reorganización interna de la mancha urbana que parece anunciar los rasgos de una

[20] Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano: Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2001. Véanse también Alejandra Moreno Toscano (comp.), *Ciudad de México: Ensayo de construcción de una historia*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978; Susan Deans-Smith, *Bureaucrats, Planters, and Workers: The Making of the Tobacco Monopoly in Bourbon Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1992, y Manuel Miño Grijalva, *Obrajes y tejedores de Nueva España, 1700-1810: La industria urbana y rural en una economía colonial*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos (1990), 1998. Este esbozo de la Revolución Industrial es apenas un intento —torpe, qué duda cabe— de emplear el magistral trabajo de David Harvey, *The Limits to Capital*, Chicago, Chicago University Press, 1982, para comprender mejor a la ciudad de México borbónica.

estructura espacial moderna. (Pienso sobre todo en la profundización de la polarización entre el oriente de la ciudad, más pobre y menos "urbanizado", y su mitad occidental, que comenzaba a parecerse a la ciudad del porfiriato).[21] Por eso la insistencia en consignar las direcciones de los "de oficio": al menos así aumentaban las posibilidades de saber quién, entre tantas mujeres con enaguas y tantos plebeyos de cabello lacio debía tributar al rey de España. De ahí también la necesidad de crear una pequeña, quizá demasiado pequeña fuerza policiaca de seis comisarios, encargada de auxiliar a los interventores: de ese modo los funcionarios podían hacer valer su autoridad entre masas que a veces, como le ocurrió a más de uno, optaban por atacarlos en lugar de someterse dócilmente a sus designios.[22]

Y era asimismo conveniente disponer de un mecanismo de identificación callejera, capaz de revelar la identidad de los tributarios en medio del desorden físico y cultural del caos "barroco"; un instrumento ordenador concreto e individualizado que ayudara a distinguir a los indios de los mestizos, castizos, saltapatraces y demás castas. A fuerza de probar la escasa utilidad de los comisarios, el poco control de los empleadores (debida a la volatilidad del mercado laboral, así como a la

[21] Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al rey y al público*, introd. de Beatriz Ruiz Gaytán, México, CONACULTA (1937) 1994. (El texto fue escrito entre 1784 y 1787.) Podría pensarse que esta descripción de la situación social y cultural de la ciudad a fines del siglo XVIII pretende ignorar las conclusiones de Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos?: Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987. Pero no es así. Desde mi punto de vista, el mérito del trabajo de Viqueira es haber "desnaturalizado" la reacción ilustrada al enfocarse —de manera brillante, por lo demás— en el cambio de sensibilidad que afectó a las elites capitalinas en la segunda mitad del siglo XVIII. De ahí no se sigue, sin embargo, que los ilustrados hayan inventado la realidad que quisieron normar con su muy peculiar variante de "jansenismo" estético-político. Sobre la división secular entre oriente y occidente, que puede percibirse tan pronto como en el siglo XVII y que continuará definiendo el carácter de la zona metropolitana hasta el siglo XX y más acá, véanse Serge Gruzinski, *Histoire de Mexico*, París, Fayard, 1996; Federico Fernández Christlieb, *Europa y el urbanismo neoclásico en la ciudad de México: Antecedentes y esplendores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Geografía-Plaza y Valdés, 2000, y Peter M. Ward, *México megaciudad: Desarrollo y política, 1970-2002*, con un anexo de Alfonso X. Iracheta, México, El Colegio Mexiquense-Miguel Ángel Porrúa, 2004.

[22] *Reglamento de los tributos de esta capital* (1792), artículos 15 y 16. La vida del comisario Antonio Rodríguez Medina es un buen ejemplo de lo anterior. Según su propio relato, el 30 de junio, 1795, "estando en el zaguán de mi casa se arrojaron cuatro soldados de milicias de esta ciudad, yendo entre ellos un pariente de un tributario [,] a quien yo había cogido días antes, y enconados los dichos me dieron una herida, y a mi esposa otra"; véase Antonio Rodríguez Medina a Miguel de la Grúa, marqués de Branciforte, México, antes del 17 de octubre, 1796, AGN, *Tributos*, v. 53, exp. 33, f. (474-475); la cita en f. (474v). Con todo, la figura del comisario no era nueva. Cuando relató su aventura, Rodríguez Medina afirmó haberse desempeñado en esa posición durante más de 40 años.

fluidez intrínseca a la organización preindustrial del trabajo), y en general los mecanismos corporativos o casi corporativos con que estaban dotadas las repúblicas rurales, la administración local de tributos se vio forzada a producir una herramienta de control social hasta entonces infrecuente en Nueva España, misma que en el viejo mundo, en los siglos anteriores, había sido empleada principalmente para identificar viajeros de relieve, mendigos legítimos, peregrinos de ley, gitanos y judíos más o menos establecidos y que sólo más tarde, hacia fines del siglo XIX, se convertiría en moneda de uso corriente en los emergentes estados nacionales.[23] Lo que distingue a los pasaportes neoclásicos de la última década del siglo XVIII y la primera del siglo XIX, así, no es tanto su capacidad constituyente de la "identidad" tributaria sino el hecho de ser objetos individuales, con una existencia autónoma y portátil —aunque por supuesto dependiente del registro centralizado— por efecto de la cual la condición social de sus poseedores resultaba también encarnada en individuos concretos, con nombres y apellidos, direcciones específicas y oficios conocidos. Y aunque al parecer algo semejante había existido en la época en que la administración tributaria estaba arrendada, no fue sino hasta 1792 cuando se reguló su funcionamiento.[24]

Hacer énfasis en la individualidad no es en absoluto exagerado. A pesar de que el proceso tributario en su conjunto identificaba parejas heterosexuales estables y sus dependientes directos, el instrumento donde se materializaban las decisiones, donde se compilaba el conocimiento producido por merinos, alcaldes, interventores y demás funcionarios —además de los indios, naturalmente—, era un objeto único y exclusivo, un gran índice que no debía salir nunca del palacio virreinal y que sólo podía ser consultado por un pequeño grupo de funcionarios españoles. Las personas ahí inscritas tenían evidencia frecuente de su realidad, sin duda, pero no sólo no estaban en condiciones de determinar su contenido sino que ni siquiera podían mirarse —reducida su humanidad a una simple inscripción literaria— en el artefacto material

[23] Véase Valentin Groeber, *Who are You?: Identification, Deception and Surveillance in Early Modern Europe*, trad. de Mark Kyburz y John Peck, Nueva York, Zone Books, 2007.

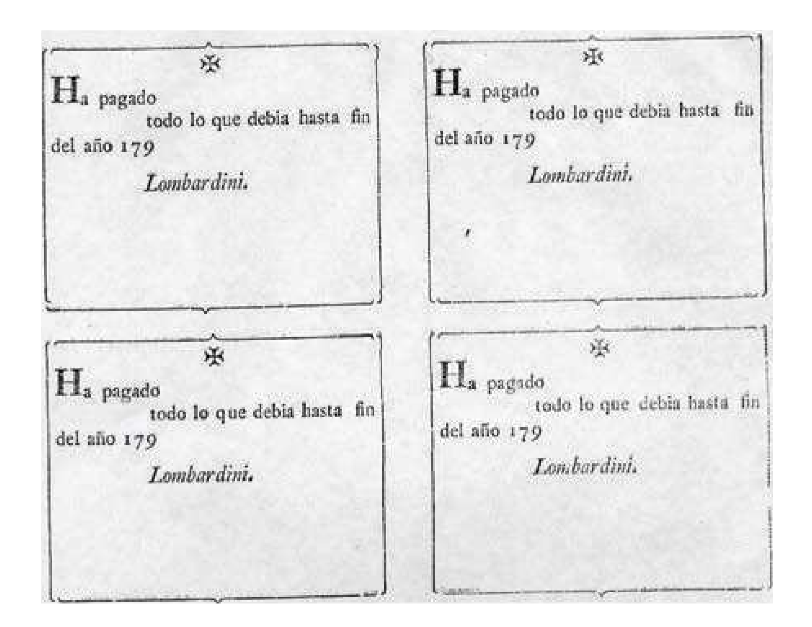
[24] *Reglamento de los tributos de esta capital* (1792), artículos 22, 23 y 24. El sistema de recibos también estaba destinado a controlar a los interventores, pues los forzaba a entregarlos a los tributarios antes de poder solicitar más ejemplares (seguramente porque de otro modo se hubiera promovido un enrolamiento indiscriminado de sujetos). Como solía ocurrir, el pulcro diseño administrativo devino pronto en confusión mundana. Antes de que terminara el siglo, los funcionarios emitían al menos otras dos clases de documentos, además de los recibos propiamente dichos: una especie de carta de extensión y una constancia de lo que los presos tributarios estaban pagando semana a semana. Por un informe de los tesoreros generales Lasso y Martínez a Miguel de la Grúa, marqués de Branciforte, México, 20 de febrero 1798, en AGN, *Tributos*, v. 34, exp. 13, f. (287v-290); parece que éstos fueron prohibidos poco después.

que definía su estatus; de hecho, puede argüirse que el misterio que envolvía al registro, la opacidad social de la matrícula, era un elemento central de su poder como herramienta del Estado, puesto que de éste emanaba un aura de alguna manera semejante a la de los misterios religiosos. El tránsito de lo secreto único a lo público múltiple representado por la expedición y circulación de los recibos de pago suponía entonces, si no una "democratización" de la capacidad identificadora de la Corona de Castilla, sí al menos una nueva manera de representar la relación entre súbditos y señores que inevitablemente recuerda el acuerdo que habría de establecer el Estado liberal luego de la independencia porque, como en éste, la mediación corporativa —la república "real" en el caso de los indios rurales y de los barrios; la república "contable" para la totalidad de los indios— quedaba removida de la arquitectura institucional del reino.

(Véanse por fin las imágenes que acompañan a este trabajo. La figura 1 muestra un ejemplar de las plantillas tal como eran recibidas en la oficina del administrador de tributos en los últimos años del siglo XVIII. La figura 2, por su parte, contiene dos ejemplares que estuvieron en el mundo y, afortunadamente para los historiadores, consiguieron volver al dominio burocrático. Fueron empleados para avalar los pagos de dos tributarios a fines de la primera década del siglo XIX, uno de los cuales al menos era viejo conocido de la burocracia capitalina: el albañil, pero alfabetizado, Manuel de la Trinidad Lara.)[25]

Al establecerse de este modo la relación entre los indios "de oficio" y la administración, la clave de la indianidad tenía también que desplazarse del documento matriz a su expresión individual y portátil. Este tránsito, de cualquier modo, no implicaba la sustitución cabal del carácter constituyente de la matrícula sino apenas una expansión de esa capacidad más allá de sí misma. La porción impresa de los recibos era genérica en el doble sentido de que no estaba destinada a ningún indio en particular, a la vez que era la encarnación en dos dimensiones —aunque casi en tres, dados los surcos que dejaban las prensas dieciochescas sobre el papel— del registro mismo. Estos elementos impresos, en otras palabras, anunciaban que los recibos eran parte de un dispositivo más vasto y complejo, cuyo corazón palpitaba en el palacio virreinal y al que todos los poseedores del documento estaban ligados. De manera paradójica, el pináculo de esa afirmación del poder público se encontraba en los espacios dejados en blanco que debían ser llenados a mano, consignando el nombre del tributario y la

[25] La primera imagen proviene de AGN, *Tributos*, v. 34, exp. 13, f. (294); la segunda de *ibidem*, v. 18, exp. 22, f. 1 (412).


Ha pagado todo lo que debia hasta fin del año 179
Lombardini.

Ha pagado todo lo que debia hasta fin del año 179
Lombardini.

Ha pagado todo lo que debia hasta fin del año 179
Lombardini.

Ha pagado todo lo que debia hasta fin del año 179
Lombardini.

Figura 1. Machotes de recibos de pago, 1798


73 Aguador
Vale por un real que pagó Ignacio ..., Viudo — por Tributo del año de 1800. México 25 de Setiembre de 1809.
Arambarri

78 Albañil
Vale por un real que pagó Manuel Trinidad Lara — por Tributo del año de 1807. México 17 de Octubre de 1809.
Arambarri
Forrer

Figura 2

cantidad de dinero que éste hubiera devengado hasta el momento de la expedición del documento, o al cabo de un año. Más que contradecir la estandarización consustancial a la matrícula, los vanos evidenciaban la capacidad del Imperio para definir de un modo en particular a sus súbditos; esto es —digámoslo de nuevo—, que habían conseguido "destilar" su condición social en un nombre y una cantidad. Y un poco a la manera en que hoy las antiguas señales fisonómicas se han convertido no en un signo para ser interpretado sino en la encarnación misma de nuestro ser social —al contrario que en la Antigüedad y la Edad Media, cuando las características físicas de las personas se entendían como reflejos o como metáforas de algo inmaterial e inefable—, esta "compactación" de la persona tributaria transformaba cualquier

relación que ésta hubiera tenido con la "cultura" indígena en ornato de lo verdaderamente decisivo, que era su participación en la relación tributaria.[26] Ser indio en una ciudad como la de México a fines de la época colonial no era, entonces, asunto de apariencias —aunque los funcionarios hubieran querido que fuera precisamente eso— sino de membresía: vestirse "a la europea", hablar en la "lengua de Cervantes" y empeñarse en actividades cuyo carácter urbano es indudable no los privaba de esa condición.

Por fortuna para los indios, en el siglo XVIII las tecnologías epistemológicas se encontraban todavía en su infancia. Al contrario que los modernos estados nacionales, que han tejido una "red de significados" casi tan densa como la cultura en la metáfora de Clifford Geertz, de la que dan cuenta nuestras actas de nacimiento, CURPs, cartillas de vacunación, certificados escolares, credenciales electorales, etcétera, etcétera, el Estado neoclásico español no tuvo nunca los recursos intelectuales ni burocráticos suficientes para sujetar entre sus gazas de papel las muchas formas —muchas y contradictorias, lo que es más— con que se expresa la vida social de los individuos.[27] Y de eso resultaba un absurdo que aparece a menudo en la documentación de la administración tributaria: los muchos casos de personas de "acusados rasgos indígenas" —para usar fórmula típica del racismo mexicano— detenidas con ese pretexto por la policía tributaria y que, careciendo del correspondiente pasaporte y no pudiendo demostrar ya su condición mestiza, castiza o saltapatrás, ya su buena conducta tributaria, terminaban recluidos en tocinerías y panaderías para trabajar ahí hasta que la deuda que el administrador le hubiera atribuido.[28] En ausencia de documentos que probaran su "inocencia", en otras palabras, la burocracia imperial no tenía más recurso que acudir a la fuerza simple y al castigo sumario para hacer prevalecer su voluntad. Pero incluso en esa instancia, que de nuevo parece animada por la aplicación de un criterio fenotipista

[26] Groebner, *op. cit.*, cap. 2.

[27] Clifford Geertz, "Description: Toward and Interpretive Theory of Culture", en su *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 3-30. Sobre la capacidad del estado moderno para observar y controlar a sus súbditos, véase James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998.

[28] Por citar un sólo caso, tal fue lo que le ocurrió a Ventura García, confitero originario de la ciudad de México y que se tenía a sí mismo por español, quien fue detenido por la policía tributaria en septiembre de 1794 puesto que —como dijo más tarde el administrador de tributos— "sus exteriores señales lo constituyen en la clase de tributario". García fue remitido a una panadería situada en la calle del Reloj, con una deuda de doce pesos con un real y medio. El breve rastro de sus tribulaciones se encuentra en AGN, *Tributos*, v. 56, exp. 15, f. (226-228v); la cita proviene de Juan Domingo Lombardini a Miguel de la Grúa, marqués de Branciforte, México, 26 de septiembre, 1794, *ibid.*, f. (228).

—indios son todos los que parecen indios, sin importar si lo son o no—, el rabo del proceso identificador encarnado en papel se manifestaba de manera contundente: más a menudo que no, los individuos prendidos por la policía tributaria eran indios que habían perdido su recibo, o indios que habían pagado tributo alguna vez y luego se habían sumergido en el mercado negro de las "identidades".[29] ¿Y cómo sabía el administrador que efectivamente eran indios? Frente a sus ojos tenía la edición más reciente de ese catálogo alucinante de albañiles, empedradores, pintores de pared, canteros, aguadores, arrieros, alambreros, banqueros, desbastadores, armeros, aserradores, aceiteros, almidoneros, areneros, veleros y el resto inmenso que integra la matrícula de San Juan Tenochtitlan. Todo era cosa de encontrar el nombre correcto en el vademécum de la indianidad capitalina, fuente de toda su certeza administrativa y del futuro económico y político de los indios.

IV

A la distancia, parece ya indudable que la victoria del multiculturalismo en el ámbito de las ideas y los discursos morales ha sido, por decir lo menos, paradójica: si por un lado ha supuesto una reevaluación crítica de la ambición igualitaria de la Ilustración, lo que ha permitido apreciar sus rasgos despóticos y homogeneizadores, por el otro ha implicado la naturalización de algunos de los componentes más problemáticos del proyecto neoclásico; es decir, ha conseguido inscribirlos en el sistema operativo de la política y el pensamiento acerca de la sociedad —o en su subconsciente, si se prefiere una metáfora no informática— no obstante que uno de los propósitos ostensibles de la crítica por lo menos desde Max Weber fue, precisamente, revelar la inevitable imbricación entre forma y fondo que palpita en el seno del racionalismo moderno; esto es, su reflexividad.[30] La paradoja consiste en que la categoriza-

[29] Un caso extremo de esta confusión lo constituye el primer encuentro de Manuel de la Trinidad Lara con la administración tributaria. En agosto de 1794, Lara denunció al administrador de tributos por haberle cobrado de más. Según él, desde el momento de su detención (en marzo de ese año) había pagado 83 reales por concepto de tributos antiguos, pero el interventor del caso no le había entregado el recibo correspondiente al último año; véase Manuel de la Trinidad Lara a Miguel de la Grúa, marqués de Branciforte, México, 11 de agosto, 1794, en AGN, *Tributos*, v. 56, exp. 14, f. (208-208v), así como la airada réplica de Juan Domingo de Lombardini a Miguel de la Grúa, marqués de Branciforte, México, 6 de septiembre, 1794, en *ibid.*, f. (209-212). Ahí se encuentra también un recibo de pago —manuscrito éste, sin embargo— relativo a sus pagos entre 1788 y 1793, *ibid.*, f. (209).

[30] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talcott Parsons, pról. de R. H. Tawney, Nueva York, Charles Scribner (1905) 1958, p. 181 y ss. Sobre la "re-

ción multicultural, aunque entiende que los objetos sobre los que opera —las "culturas"— deben ser entendidos como fenómenos históricos que exigen una consideración contextual y por ello, hasta cierto punto, relativista, sigue siendo esencialista y homogeneizadora puesto que presume que cada "cultura" es una entidad en sí misma y hasta cierto punto impermeable, un conjunto de rasgos fijos e inmanentes que puede chocar o coexistir con otros pero no revolverse con otros análogos sin perder su fisonomía. (Por eso ha sido necesario inventar categorías como *aculturación*, *mestizaje*, *hibridación* y *creolization*, las cuales, en términos generales, funcionan como intermediarios analíticos, o terceros actores en discordia, para dar cuenta de la mezcolanza e interpenetración culturales sin renunciar a la pulsión taxonómica.)

En otras palabras, el problema de fondo es que, epistemológicamente, las ciencias sociales y las humanidades siguen empleando el principio de identidad aristotélico para construir sus categorías (o alguna otra variante que sin embargo no resuelve mucho), que es como decir que seguimos convencidos de que *ser* es un verbo sólo puede conjugarse en singular. Naturalmente, la noción de *identidad* está en el centro mismo de esta paradoja porque, como recuerdan Cooper y Brubaker, el término en su origen alude a "semejanza" porque deviene del latín *identitas*, que por su parte deriva de *idem*, "igual". (El diccionario de la Real Academia Española, por su parte, define la palabra como "cualidad de lo idéntico".) Cooper y Brubaker, además, argumentan que ha sido y es difícil desprenderse de esa inercia semántica dado que, por decirlo de algún modo, ésta dirige la atención hacia los elementos estables, intrínsecos de la condición que aspira a describir. Hágase lo que se haga, se la module con calificativos como "construida" o "disputada" o se pretenda simplemente ignorar sus connotaciones filológicas, *identidad* sigue gravitando en un campo de significados regido por el quietismo, por la autenticidad y la permanencia.[31] Por eso en el lenguaje común —que, como sabemos, a menudo preserva, aunque los deforme, los rasgos fundamentales de los conceptos—, *identidad* funciona casi siempre como sinónimo de "ser verdadero", como lo que verdaderamente define a una persona o un grupo social.[32]

flexividad", véase por ejemplo Anthony Elliott, "Symptoms of Globalization: Or, Mapping Reflexivity in the Postmodern Age", en *Political Psychology*, v. 16, n. 4 1995, p. 719-736.

[31] Brubaker y Cooper, *op. cit.*, esp. p. 17.

[32] Este problema, naturalmente, está muy relacionado con el debate sobre la "autenticidad". Para una discusión más que iluminadora de este asunto, véase Renata Schneider Glantz, "Ideas sobre la noción de autenticidad: Su relación con la conservación del patrimonio cultural", *Hereditas*, n. 12, 2005, p. 28-35.

Conviene insistir en dos de los problemas que genera la idea de *identidad*. En primer lugar, sobre todo en los tiempos recientes, se ha presupuesto que las "identidades" son holísticas, es decir, coherentes y sistemáticas. De ahí que se espere que los mariachis estremezcan a todos los mexicanos y que éstos, todos, se postren de algún modo ante la Virgen de Guadalupe, o se insista en caracterizar a la homosexualidad como un "estilo de vida" y no como una simple preferencia sexual (que no tiene por qué ser eterna, por lo demás). No hace falta repetir aquí hasta qué punto es risible —aunque asfixiante— la mexicanidad cuando se la contrasta con la experiencia cotidiana de quienes han nacido o han decidido vivir en México. Ni tampoco, como los lectores de José Donoso o los espectadores de *El lugar sin límites* lo saben bien, que dos hombres pueden tener relaciones sexuales de manera repetida sin que eso los convierta en homosexuales desde una perspectiva ontológica (al menos a uno de ellos).[33] En segundo término, este entendimiento de las "identidades" como una especie de *esencia* o idea platónica niega la historicidad de las pertenencias y de la cultura en general: si lo que estudia son los elementos definitorios de un fenómeno, es inevitable interpretar cualquier rasgo que no cuadra con la definición como un "accidente", o como una "desviación", o como una peculiaridad idiosicrásica, más o menos como ocurrió hasta hace muy poco con el liberalismo iberoamericano —esto es, hasta que los historiadores se dieron cuenta que era más importante comprender "modernidad hispánica" en sus propios términos, pues ni siquiera en Inglaterra el liberalismo "realmente existente" fue idéntico a lo que se dice del liberalismo en los manuales de filosofía política, y comenzaron a pensar el liberalismo como un verdadero fenómeno histórico.[34] El problema en ambos casos es ante todo analítico, no necesariamente de la realidad, y no tiene que ver con la manera en que los sujetos construyen la imagen de sí mismos. Es *nada más* una dificultad producida en el intérprete, un agente deformador de la mirada.

[33] Véanse José Donoso, *El lugar sin límites*, México, Joaquín Mortiz, 1966, y su versión cinematográfica, *El lugar sin límites*, de Arturo Ripstein (México, 1978). A propósito de la homosexualidad "holísitica" como un hecho histórico, véase el magnífico trabajo de George Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, Nueva York, Basic Books, 1994.

[34] Ése es el gran mérito —digo yo— de François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid-México, MAPFRE-Fondo de Cultura Económica, 1993. Ejemplos de cómo el liberalismo en Gran Bretaña ha dejado de ser entendido como algo dado, natural casi, son Eliga H. Gould, *Persistence of Empire: British Political Culture in the Age of the American Revolution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000, y Patrick Joyce, *The Rule of Freedom: Liberalism and the Modern City*, Londres, Verso, 2003.

Identificación, por el contrario, no presume nada acerca del objeto al que se aplica la acción de identificar. En efecto, *identificación* se contenta con señalar el hecho observable y por eso permite —invita casi a— cuestionar la eficacia del gesto social, algo que difícilmente ocurre cuando se emplea *identidad* como sésamo analítico. (Si "indio" es una condición del ser, importa poco cómo o por qué una persona es descrita como india y otra no. El "peso de la prueba", por decirlo de algún modo, recae invariablemente en el destinatario del dicho, que debe así examinarse para apreciar la veracidad de éste.) Cuando se buscan identidades, en otras palabras, el problema deviene ontológico y por ello en gran medida resulta ahistórico. Si esos tributarios de la ciudad de México obligados a andar por sus calles provistos de certificados de pago eran "indios" en el sentido absoluto del término, si poseían una cosmovisión "india" y se pensaban a sí mismos como "indios", eso sólo podría saberse mediante una excavación de sus conciencias y sus subconscientes —y ni siquiera así, puesto que para saberlo realmente sería necesario un conocimiento preciso de la indianidad tal que existe en el *topus uranus*. El hecho social, histórico, es mucho más simple: porque eran identificados como indios, porque una consecuencia probable de no portar el documento era el encierro y sí tenerlo a mano confirmaba que habían transferido parte de su patrimonio a la Corona de Castilla y pertenecían a una comunidad política específica, los tributarios de San Juan Tenochtitlan eran efectivamente indios, tan indios como los poseedores de un pasaporte mexicano —que nada dice acerca de su ser, pero revela muchísimo de su condición social— son efectivamente tratados como mexicanos cuando entran a México y deben formarse en una fila diferente a la de los "extranjeros". Atribuirle un significado a las cosas no significa que el significado sea preciso o cierto, o que las cosas en verdad sean aquello que se piensa que son. Pero la nuestra es una disciplina que se ocupa de los modos en que la gente se entiende con el mundo, de sus delirios y sus pesadillas, y en especial de los actos a que conducen esas interpretaciones. No es una empresa filosófica o sicoanalítica; o no debería serlo, en todo caso.

INDIOS DE LA PIEDAD: ENTRE LA CIUDAD[ANÍA] Y LA SERVIDUMBRE, 1823-1825

SERGIO MIRANDA PACHECO
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

I

El establecimiento de México como una nación soberana e independiente a partir del triunfo de la guerra de Independencia dio lugar a una serie de transformaciones de todo orden, que tuvieron como matriz y referente la institucionalización y práctica de un gobierno constitucional electo y representativo.

De entre estos cambios, la individuación de los derechos de propiedad de la tierra, establecida en la Constitución de Cádiz de 1812 y retomada por la carta constitucional de 1824 fue tenida como uno de las garantías fundamentales que acompañó al derecho de ciudadanía. La puesta en práctica de ambas disposiciones transformaría con el tiempo las estructuras sociales de las ciudades y poblaciones de la nueva nación.

En este sentido, la adquisición del derecho de ciudadanía fue para los indígenas del país a la vez que una hipotética oportunidad de mejorar sus condiciones de vida, un derecho cuya aplicación afectaría también sus antiguas formas de vida y de organización social al desvincularse sus tierras de su régimen corporativo y ser sujetas a la compra y venta.

Las ciudades fueron receptoras de la población desarraigada de sus tierras por efecto de la aplicación del nuevo orden constitucional, causa a la que se agregaron las epidemias, las guerras y, en general, las difíciles condiciones para lograr el sustento. La ciudad de México fue, entre ellas, uno de los principales centros de atracción para la población indígena de sus alrededores, que conforme fue avanzando el siglo y la individuación de las tierras llenó sus calles de ciudadanos sin hogar en busca de sustento.

En el presente texto me ocupo de examinar uno de los episodios de esta compleja historia que está por escribirse, es decir, los conflictos en torno a la propiedad de la tierra y sus repercusiones en la población indígena de la Piedad, Tacubaya, en el marco de la instauración del régimen constitucional entre 1823 y 1825. El estudio de este caso permite ilustrar cómo la adquisición de derechos políticos y de propiedad universales disolvió viejas normas y leyes, pero mantuvo prácticas sociales y económicas que enfrentaron a los defensores del antiguo y nuevo orden. Como veremos, en estos conflictos la población indígena fue parte activa, pero también receptora de sus efectos, uno de los cuales fue la pérdida de sus tierras y su expulsión a la ciudad de México. Junto con ello, el caso que presentamos nos permite ver también la debilidad de las instituciones locales de gobierno, y la enorme influencia espiritual y económica que las corporaciones religiosas continuaron teniendo sobre los indígenas y sobre la vida política de México en la temprana vida independiente de México. En suma, antes que mostrar a los indios en la ciudad, el episodio que analizaré permite explorar una de las causas que promovieron su masiva presencia en la misma en el primer tercio del siglo XIX.

Los acontecimientos tuvieron lugar en la población de la Piedad, barrio o pueblo periférico de la ciudad de México, adscrito a la jurisdicción del ayuntamiento de Tacubaya y situado a 2½ kilómetros al este de la cabecera de esta municipalidad. Sus protagonistas fueron las autoridades municipales, las del nuevo gobierno nacional, los religiosos del convento y santuario de la Piedad y los habitantes establecidos alrededor de éste. El motivo de sus disputas fue la propiedad de la tierra, y sus armas de defensa fueron antiguos y nuevos derechos adquiridos.

II

En toda Hispanoamérica, durante el dominio colonial europeo, los conceptos de conurbación, villa, ciudad, pueblo, lugar, aldea, caserío, alquería y otros, fueron empleados en variedad de documentos —cartas pueblas, privilegios, códigos reales, ordenanzas municipales, etcétera— para designar un agrupamiento poblacional en diferentes momentos y situaciones concretas. Trataron de establecer con ello distintos modos de poblar el espacio, distintas jerarquías urbanas que cobraban un sentido funcional dentro de determinadas estructuras políticas y administrativas, que producían a su vez una peculiar dinámica socio-espacial al interior y entre cada una de estas unidades de población. Así, la ciudad fue considerada como la unidad superior de población dentro de la tipología urbana española y en la práctica fue el centro desde el cual el

fenómeno urbano se produjo y reprodujo haciendo entrar en su esfera de influencia aquellas otras unidades de menor rango, a tal punto que algunas terminaron formando parte de ella y otras conservando su papel subordinado frente a aquélla.

Los criterios básicos de localización que emplearon los conquistadores españoles para la fundación de una ciudad fueron la ubicación geográfica y los accesos a la misma, la dominación de un territorio más o menos extenso, la existencia de ciudades indígenas o de distritos con densa población susceptible de ser utilizada como mano de obra, el acceso al agua y a materiales para la construcción, la cercanía de tierras cultivables y boscosas para abastecer a la ciudad de alimentos y combustibles, un clima agradable y, por lo regular, un sitio susceptible de defenderse militarmente.[1]

Por lo que se refiere a las poblaciones indígenas del valle de México, según Charles Gibson, éstas fueron reorganizadas por los conquistadores apoyados en la tradición castellana y en parte en la indígena. Establecieron a la ciudad como la categoría urbana superior y otorgaron este estatus a las poblaciones de Tenochtitlan, Texcoco (1543), Xochimilco (1559) y Tacuba (1564), mientras que otras poblaciones de menor rango, como Tacubaya, recibieron el estatus de villa.

Situada en las lomas de los primeros escalones de la cordillera de las Cruces y Huixquilucan, de la cuenca de México, Tacubaya fue una población inserta desde muy temprano en el devenir histórico de México. En tiempos prehispánicos su población adquirió mayor presencia a partir del asentamiento en ella de los mexicas (entre 1276 y 1300 d.C), y fueron éstos quienes le dieron el nombre con el que se le conocería en adelante: Atlacuihuayan,[2] topónimo náhuatl del cual deriva Tacubaya.

En tiempos cercanos a la Conquista fue tributaria del linaje tlatoani tepaneca, a través de Coyoacán, de quien fue sujeto, y contaba con un gobernante local, pero no llegó a tener ninguna verdadera dinastía ni ningún tlatoani conocido hasta 1519. Tras el ascenso mexica como el poder dominante en la cuenca de México, conseguido por las conquistas de Izcóatl, señor de los aztecas, Tacubaya pasó a ser tributaria de Tenochtitlan.

[1] Porfirio Sanz Camañes, *Las ciudades en la América hispana. Siglos XV al XVIII*, Madrid, Sílex, 2004, p. 23.

[2] Hay dos versiones sobre el significado de este vocablo: lugar donde tienen agua que sacan del pozo, o lugar donde se tomó (o labró) el lanzadardos. Aunque algunos especialistas, atendiendo al contexto histórico en que surge el vocablo, se inclinan por el primero de estos significados. *Vid*. Sergio Miranda Pacheco, *Tacubaya: de suburbio veraniego a ciudad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 21-22.

La feracidad del suelo de Tacubaya y su clima benigno llevó a los conquistadores a disputarse su dominio y, con ello, el de sus habitantes, hasta que pasó a ser parte del marquesado de Hernán Cortés, aunque ello no impidió que Nuño de Guzmán, presidente de la primera Audiencia, se apoderara de tierras y aguas para los molinos que estableció en ella.

Probablemente con la expectativa de asignarle posteriormente otros sujetos adicionales y aumentar así sus posesiones,[3] Cortés había logrado que el monarca español la incluyera por separado dentro del marquesado como cabecera, que en la práctica fue la clasificación que tuvo más peso en la organización política y económica de Nueva España.[4] En 1553, fuentes como la visita del oidor Gómez de Santillán de 1553, la registran como villa, junto con sus barrios, sujeta a la jurisdicción o corregimiento de Coyoacán.

A lo largo del régimen colonial, en su condición de villa, la jurisdicción territorial de Tacubaya abarcaba barrios, molinos, haciendas, pueblos y ranchos, algunos de los cuales pervivieron hasta muy entrado el siglo XIX, época en que brotaron las modernas colonias que introdujeron nuevos y diferentes tipo de pobladores y de actividades económicas que acompañaron su reclasificación como ciudad.

III

Pero antes, al comenzar el siglo XIX Tacubaya siguió siendo una villa que adquirió el rango de ayuntamiento constitucional en 1813 por efecto del decreto de 23 de mayo de 1812, expedido por las Cortes Generales y Extraordinarias de Cádiz, por el que todos los ciudadanos de la nación española debían asociarse en torno a ayuntamientos constitucionales, cuya base debía ser el "pueblo", siempre que la población de éste no fuera menor a mil almas o, *grosso modo*, doscientos vecinos.[5]

[3] Bernardo García, *El marquesado del Valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, México, El Colegio de México, 1969, p.63.

[4] Según Gibson, en Castilla una cabeza era la capital secular o eclesiástica de un distrito. En este sentido, una ciudad podía ser la cabeza de un distrito que incluyera una o más villas, y una villa podía ser la cabeza de un distrito que abarcara cierto número de pueblos, aldeas o lugares. A lo largo del periodo colonial la variante cabecera se utilizó en vez de la de cabeza y se adoptó el término "sujeto" con preferencia a los de aldea o lugar. A su vez, las subdivisiones de los pueblos indígenas se llamaron "barrios", si eran partes relacionadas sus cabeceras, y "estancias" si estaban situadas a cierta distancia de aquellas. El término barrio, como el de cabecera, era reconocido pero no ampliamente usado en la España del siglo XVI, donde era mucho más común el equivalente "collación". *Vid*. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, 9a. ed., México, Siglo XXI, 1986, p. 43.

[5] Claudia Guarisco, *Los indios del Valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política*, *1770-1835*, México, El Colegio Mexiquense, 2003, p. 130-131.

Las fuentes y los estudios disponibles sobre la fundación de ayuntamientos en el valle de México permiten suponer que el ayuntamiento de Tacubaya fue erigido sobre la base del curato establecido en ella desde siglos atrás y que dada su composición social se trató de un ayuntamiento interétnico.[6]

Si bien la presencia indígena en Tacubaya puede demostrarse con anterioridad al siglo XIX, hacia 1813 se hizo nuevamente patente la importancia de este sector social en las disputas generadas por el nuevo orden constitucional en torno a la propiedad de la tierra.

El decreto de 4 de enero de 1813, emitido por las Cortes de Cádiz, estableció el traslado de los terrenos comunales a dominio particular con el propósito de buscar el bien de los pueblos, el fomento de la agricultura e industria, y ofrecer un socorro a los individuos no propietarios. La aplicación de este ordenamiento implicaba, según Andrés Lira, que debían desaparecer las diferencias entre indios y españoles, pues los primeros habían adquirido la plena ciudadanía y el ejercicio de los derechos de propiedad y de comercio que hasta entonces habían tenido disminuidos por la "protección" a la que estaban sujetos.[7]

Fue en el marco de este nuevo régimen de propiedad que indios y españoles residentes en Tacubaya, y en la ciudad de México, se dieron a la compra-venta de tierras y protagonizaron más de un conflicto por ello.[8] Tanto las tierras de repartimiento, y al parecer también las que habían pertenecido al marquesado, fueron puestas a la venta a partir de 1813 y ello afectó las bases económicas de la república de indios y el naciente ayuntamiento que tuvo que enfrentar la escasez de recursos para sufragar sus funciones.[9]

Uno de los aspectos que cabe destacar de este proceso de individuación de la propiedad de la tierra es el ingreso de indios ex gobernadores de la suprimida república[10] en Tacubaya a las prácticas de

[6] *Ibid.*, p. 36.

[7] Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México, 1995, p. 23.

[8] Algunos de estos conflictos pueden verse en Sergio Miranda, *op. cit.*, p. 66-75.

[9] Las tierras sujetas compra-venta fueron, de acuerdo con las fuentes, las que se ubicaban en las faldas de las lomas de Tacubaya, donde se asentaban los conventos (San Diego y Santo Domingo), las iglesias y los molinos (Valdés, Santo Domingo y Belem). *Vid*. *Ibid*.

[10] La república de indios era la sociedad o comunidad política indígena con la que el gobierno español sustituyó las cúpulas de las estructuras prehispánicas de gobierno local. Así, la situación jurídica de la "República de indios" era una continuación del vasallaje prehispánico con el mantenimiento de la aristocracia indígena, sus caciques o la creación de sus propios cabildos o consejos de gobierno independientes. *Vid*. Abelardo Levaggi, "República de indios y república de españoles en los reinos de indias", en Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, n. 21, Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso-Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2001, p.419-428

compra-venta de tierras que antaño pertenecieron a su comunidad y que individualizaron al amparo del nuevo orden constitucional. Esta privatización de la tierra fue la base material para la posterior urbanización de la municipalidad que llevó a Tacubaya a convertirse en el suburbio preferido por las elites de la ciudad de México durante gran parte del siglo XIX, pero tuvo como efecto también la depauperación de la población indígena menos afortunada y su expulsión hacia la ciudad de México en busca de un modo de sustento.

No obstante que en diciembre de 1814 se restableció la autoridad del gobierno colonial, y que ello suponía la restauración del viejo orden de República y la anulación de los ayuntamientos constitucionales,[11] la práctica de compra-venta de tierras antaño tributarias se mantuvo, y ello fue así porque tanto la elite indígena como los españoles avecindados en Tacubaya habían configurado una red de intereses que, sobre la base de la propiedad individual de la tierra y el dominio de los cargos en el ayuntamiento, había debilitado la fuerza de la organización indígena a tal punto que ya era irreversible su extinción.

Lograda la independencia, fenecido el sueño imperial de Iturbide, y en proceso de que el congreso general estableciera la forma de gobierno que habría de adoptar la nueva nación, entre 1823 y 1825, la tierra volvió a ser motivo de disputa en Tacubaya, sólo que esta vez bajo circunstancias que permiten observar tanto la continuidad de prácticas del régimen colonial como el aprovechamiento del nuevo marco legal que, aunque indirectamente, contribuyeron a engrosar la presencia indígena en la ciudad de México.

IV

Entre 1823 y 1825, los habitantes, el ayuntamiento y la comunidad de religiosos del convento y santuario de la Piedad —nombrada en las fuentes a veces como barrio y otras como pueblo—,[12] ubicado al suroriente de la cabecera municipal de Tacubaya.[13] protagonizaron

[11] Por decreto de 30 de julio de 1814, del rey Fernando VII, debían disolverse y extinguirse todos los ayuntamientos que se llamaron "constitucionales" en todos los pueblos del reino. *Vid*. C. Guarisco, *op. cit*., p. 153.

[12] El pueblo de la Piedad fue incluido dentro de la jurisdicción de la municipalidad de Tacubaya en la ley de 18 de abril de 1826 del entonces recién creado Distrito Federal, aunque en la práctica ya formaba parte de su administración desde tiempo atrás. *Vid*. Sergio Miranda, *op. cit*., p. 37.

[13] *Diccionario geográfico, histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos*, por Antonio García Cubas, t. IV, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1890, p. 325.

un largo conflicto ventilado, primero, en la diputación provincial y, después, en las instancias del gobierno del Distrito Federal, en torno a la prestación de servicios personales que indios vecinos de la Piedad pagaban como arrendatarios a los padres del convento, a cambio de que éstos les permitieran tener su morada y sus cultivos en terrenos de su propiedad.[14]

Las autoridades municipales de Tacubaya informaron de esta "anomalía" a las autoridades de la diputación y éstas resolvieron ordenar a los padres del convento que suprimiesen dicha práctica por contravenir a la nueva época de libertad e igualdad que se vivía. Renuentes a cumplir con esa determinación, los religiosos dieron largas al asunto, recurrieron a solicitar a los indios "cemaneros" su apoyo, denunciaron que había quienes se hacían pasar por tales, desconocieron la autoridad judicial del ayuntamiento, reclamaron la legitimidad secular de su propiedad sobre las tierras que arrendaban a los indios y defendieron la justicia que prodigaban a éstos al ofrecerlas en arriendo a cambio de servicios personales. Al final, con la intervención del gobernador del Distrito Federal y del padre provincial, se suprimieron los servicios personales de los indios a cambio de que pagaran el arrendamiento de las tierras del convento en dinero.

La dimensión política de esta serie de hechos resulta significativa porque muestra las dificultades por las que atravesó la sociedad en el tránsito del régimen virreinal al independiente y, en particular, las que enfrentó la población indígena de localidades como Tacubaya que, como veremos, lo mismo se acogió a la continuidad de las viejas formas de sustento, que también interpretó y buscó aprovechar a su favor las que le ofreció el nuevo orden político institucional.

En el mes de julio de 1823, la secretaría de la diputación provincial informó al ayuntamiento de Tacubaya que había tomado conocimiento de la causa promovida por el alcalde del mismo en contra de los religiosos del convento de la Piedad por exigir servicios personales

[14] La orden de predicadores, conocida también como Orden Dominicana, de Nueva España, recibió el convento de Nuestra Señora de la Piedad el 12 de marzo de 1595. Alrededor de éste se establecieron inicialmente indios, pero para comienzos del siglo XIX ya era importante la presencia de españoles y comerciantes provenientes de la ciudad de México que habían establecido en la Piedad sus casas de habitación y de recreo. *Vid*. *La estrella del sur: historia de la santísima virgen de la Piedad. Monografía y datos recopilados por Esteban Puente Camacho*, México, [s.p.i.], 1946, p. 33, 37. Según refieren las crónicas de la orden, este santuario con advocación a la Virgen de la Piedad se situaba en el punto cardinal del sur que, junto con los santuarios dedicados a la Virgen de Guadalupe (al norte), la Virgen de la Bala (al oriente) y la Virgen de los Remedios (al poniente), completaba los cuatro puntos cardinales protegidos por la excelsa Madre de Dios. *Vid*. Antonio Fernández del Castillo, *Tacubaya. Historia, leyendas y personajes*, México, Porrúa, 1991, p. 148.

a los indios, lo cual estaba prohibido por la ley en la materia,[15] por lo que la diputación le encomendaba poner en antecedentes de la ley a los religiosos y declararles que "los indios de la Piedad no pueden ni deben prestar a dichos religiosos en la manera que lo hacen los servicios personales [...]"[16]

Al cumplir con lo mandado por la diputación, el ayuntamiento recibió como respuesta del prior del convento, Jacinto María Zapata, que los indios debían cubrir con trabajo y no con rentas el arriendo de las tierras que ocupaban y pertenecían al convento "y sino que le largaran las tierras todas en general [...] que los del pueblo no se metieran en nada".

La enérgica respuesta del prior del convento obedecía en parte al hecho de que quien había instigado la queja contra la comunidad religiosa, Eligio Guerrero, regidor de Tacubaya, ya había intentado tiempo atrás, en 1807, tomar tierras del convento para convertir en pueblo una corta congregación, que no tenía fondos para capilla ni un palmo de tierra. En aquel tiempo su intención fracasó, según testimonio del prior, gracias a que el entonces alcalde de Tacubaya convino con el prior en que los indios continuaran dando servicios personales, pues ésa era la voluntad de los mismos porque a cambio recibían un techo, socorro espiritual, limosnas y comida por parte de los religiosos. Además, según el prior, Eligio Guerrero, como todos los que vivían en el pueblo, era un advenedizo de quien se podía dudar de su calidad de indio y era "uno de los que tienen cinco o seis tierras, dando cada dos meses y medio 'semana', gracias a lo cual se ha mantenido y buscado el dinero que tiene, al igual que sucede a otros".

Como puede inferirse de estos alegatos, la adopción de los lineamientos constitucionales gaditanos en vías de instaurarse un régimen constitucional independiente prodigó nuevos derechos políticos y de propiedad "por igual", que propiciaron a su vez una serie de conflictos sociales que, como el que examinamos, nos dejan ver la condición subordinada en que se encontraba la población indígena frente a las comunidades religiosas, así como la astucia política con que los miembros de ambas comunidades intentaron preservar o cambiar las condiciones de su existencia.

[15] El bando de 7 de enero de 1812 y el de 29 de agosto de 1820, párrafo 1, ratificados en la circular del 5 de enero de 1821, eliminaban y prohibían las mitas, repartimientos o mandamientos de indios y cualquier servicio personal.

[16] Los indios "cemaneros", hombres y mujeres, cumplían semanalmente en el convento con labores de cocina, sacristía, limpieza, acarreo de agua, panadería y despensa, entre otras. Archivo Histórico del Distrito Federal (en adelante, AHDF, *Tacubaya*, *Oficios*, inventario 295, exp. 55.

Está claro que mucho antes de los acontecimientos que condujeron a la independencia existía un sector de "advenedizos" con pretensiones sobre la propiedad de la tierra conventual. ¿Quiénes eran ellos? No lo sabemos, pero puede decirse que encontraron en el disfraz de indio y en las nuevas leyes un instrumento más eficaz para satisfacer sus deseos propietarios. Indios o no, su actitud los separaba de aquellos otros profundamente arraigados a las prácticas y costumbres de una época que los fundadores de la era independiente juzgaban atrasada e injusta.

Eligio Guerrero buscó aprovechar en su favor el nuevo orden político acogiéndose a su "calidad" de indio para obtener una propiedad, o acaso consolidar las que tenía en arriendo bajo servicios personales. Es significativo que se haya valido de su condición de regidor para lograrlo, pues con ello repetía el mismo mecanismo mediante el cual, como vimos, al instalarse el orden constitucional gaditano, los ex gobernadores de república se habían apoderado de tierras de repartimiento de la comunidad indígena de Tacubaya. Sin embargo, en este caso las tierras en disputa eran propiedad de una comunidad de religiosos, y Eligio Guerrero interpretó las nuevas leyes en favor de los indígenas, no en contra de ellos como ocurrió en otros casos en que fueron privatizadas sus tierras. Ello nos indica el aprendizaje político y jurídico que un sector de la población indígena había alcanzado en defensa de sus derechos en la etapa temprana del régimen independiente.

Por otro lado, la negativa rotunda de los religiosos a suprimir los servicios personales y su ánimo de preservar las tierras de su propiedad nos muestran también que este otro sector del viejo orden colonial se adiestró en el conocimiento y aplicación de las nuevas leyes para preservar sus antiguos privilegios de propiedad. Prueba de ello es que el prior no reconoció autoridad judicial al ayuntamiento y decidió acogerse a un juzgado de letras, pues el alcalde "no es mi juez, por el fuero que gozo, y porque no lo es de partido", y "no hay ley que obligue al convento a dar tierras sin la paga justa de arrendamiento, y es contra el bando y contra la Constitución despojarlo de su dominio y propiedad".[17]

Además del respaldo en las leyes, el prior buscó, aparentemente, el apoyo de los indios que servían al convento, quienes en agosto de 1823 elevaron una representación a la diputación signada por 29 vecinos, cuyas firmas muestran una misma caligrafía, salvo tres de ellas.

En su representación, los indios manifestaron prestar voluntariamente servicios personales porque les era más cómodo que pagar en dinero, por mantenerse en unas tierras que por mucho tiempo tanto ellos como sus antepasados habían reconocido siempre como propie-

[17] *Ibid*.

dad del convento, donde tenían sus casas y siembras, y de las que no les pertenecía ni un palmo, y que algunos las arrendaban con dinero y otros con servicios porque les resultaba más cómodo.

Si se les quitaban los servicios, preguntaban

> ¿con qué contamos para vivir? ¿podremos obligar al convento a que nos de las tierras de balde? Miserables de nosotros y aun del mismo Eligio si hubiésemos de apartarnos del contrato que tenemos hecho. El servicio no nos es gravoso, pues sólo la malicia puede verlo de mal color, somos libres y habiéndose hecho contra nuestra voluntad la representación no queremos que se nos quite el arbitrio de pagar con servicio personal lo que habíamos de dar con dinero si hemos de seguir viviendo allí y tener tierra para nuestro alimento. Por lo que suplicamos a vuestra excelencia se sirva librar contraorden al alcalde para que no moleste a los padres, ni tampoco a nosotros en la inteligencia de que con el servicio no se hace más que pagar un arrendamiento más moderado, y no nos tendría cuenta que dar sin las tierras, ni pagar por lo que tasara, por lo que suplicamos a vuestra excelencia a nuestra solicitud, reprendiendo al alcalde como corresponde y previniéndole que amoneste a Eligio para nuestra mayor quietud.[18]

Apoyado en el testimonio de los indios, el prior solicitó a la diputación previniera al alcalde de Tacubaya para que si los vecinos de la Piedad no cumplían el servicio como lo tenían pactado, debían dejar libres las tierras que pertenecían al convento.

Apercibido de la representación de los indios, y sospechando que se trataba de una maniobra del prior en su contra, el alcalde Flores se dio a la tarea de averiguar la verdad de su contenido entrevistándose con aquéllos. En su comunicado, dirigido a la diputación el 4 de octubre de 1823, informó que:

– El ayuntamiento exploró la voluntad de los vecinos manifestada por el prior y por los propios vecinos de continuar prestando servicios personales,
– El alcalde Flores promovió la causa a partir de la queja transmitida por el regidor Eligio Francisco Guerrero, vecino de la Piedad, quien a su vez recogió la de otros que se sentían agraviados por la falta de regla en los servicios de semana en semana, a tal punto que a muchos les tocaba prestar doblemente servicios con perjuicio de sus intereses.
– Los indios vecinos de la Piedad, radicados ahí desde sus antepasados, eran particularmente afectados por esta situación, en comparación con los españoles avecindados en quienes "se observa otro género de

[18] *Ibid*.

contribución más racional y adecuado a las leyes de nuestro actual sistema, porque sin sonar a servicio personal, entran sobre el ajuste de un tanto que pagan de censo, por semana, mes a anualmente".[19]

– Los indios se habían resentido de esta situación establecida por la costumbre, "y la época presente estipula una absoluta igualdad en esta materia".
– La pretendida posesión de las tierras en manos del convento se había interrumpido por efecto del bando de 29 de agosto de 1820, suprimiéndose una costumbre inveterada.
– No tenían acreditado los religiosos el dominio de las tierras que arrendaban, que a beneficio del pueblo o barrio eran tales mientras no se probara lo contrario
– Los servicios personales fueron establecidos sin más titulo que la preponderancia o dominio con que semejantes corporaciones influyeron sobre los indios, y abolido éste debía aclararse su origen
– Aun siendo cierto el dominio sobre las tierras no correspondía obligar a aquellos el pago con su trabajo y menos siendo éste indefinido, sino con un tanto como estaba obligado a pagar cualquier enfiteuta, fundatario o arrendatario
– La supuesta voluntad de los vecinos de prestar servicios no era tal, pues el escrito en que apelaron a favor de ello fue firmado por tres indios, y el resto de firmas habían sido obligadas por los padres para llevar adelante sus misas, bajo la amenaza de excomunión si no seguían su antigua costumbre, "de manera que aquel vecindario sobre ser sumamente estúpido, está amilanado con semejantes producciones, y otras de que les negarán los auxilios de la administración de los santos sacramentos".
– Aun cuando los vecinos consintieran seguir prestando servicios personales no debe permitírseles, pues la experiencia de tres siglos de dominación española hacía ver que "lo voluntario se vuelve forzoso" y que "no saliendo de su ignorancia los indios cada día se hacen incapaces de penetrarse de sus derechos. No tienen todavía aptitud suficiente para conocer la gravedad de sus males [...], se les expele de la habitación por solo faltar a un pago, teniendo que dejar la choza que hayan fabricado porque el convento no ministra más del terreno, de aquí se origina que se salgan vagantes a ponerse en las esquinas de las calles de México, cuando menos para entretenerse de cargadores, si no se entregan a otros de los vicios detestables".[20]
– "El ayuntamiento que ve con sumo dolor esta infeliz decadencia de aquellos vecinos, no podrá asegurar a vuestra excelencia si los padres son o no dueños del lugar que llaman la Piedad. Se advierte que puesto el santuario allí, no podría menos de estar antes avecindado; y tampoco pierde de vista que por lo regular estas corporaciones han

[19] *Ibid*.
[20] *Ibid*.

hecho sus fondos con los propios intereses de los indios, y cuya causa está para calificarse por vuestra excelencia en virtud de la circular que se expidió acerca del mismo asunto: oye por otra parte continuas quejas de varios individuos de que los padres se han apropiado de sus títulos y estos reclamos son incesantes."

– El regidor Eligio Guerrero ha buscado eliminar estos abusos y ha actuado a favor de los miserables de la Piedad, barrio al que ha ayudado a no desaparecer.
– Si los religiosos prueban su propiedad en todo caso debían llegar a un acuerdo formal para cesar los servicios personales en pago de la renta sea arrendamiento, censo enfitéutico u otro.

Como se ve, la corporación religiosa ejercía una enorme influencia sobre los habitantes de la Piedad apoyada no sólo en su poder espiritual, sino también en su propiedad sobre la tierra. Indios y españoles arrendaban diferenciadamente la misma, aquéllos con menores ventajas que éstos, pues no estaban obligados a los servicios personales. Cuando la fortuna no les ayudaba, los indios terminaban perdiendo sus tierras y viviendas y encaminaban entonces sus pasos a la cercana ciudad de México en busca de sustento, la cual para 1822 ya era sede de una muchedumbre empobrecida, según nos deja ver Joel R. Poinsett —el congresista norteamericano que, primero como enviado especial, y luego como ministro, conoció y vivió en la ciudad de México— en sus *Notas sobre México*:

> He descrito los palacios de los ricos; pero no donde vive la pobreza [...] Se encuentra bajo los pórticos de las iglesias, en miserables jacalones en los suburbios, o bajo el dosel del cielo. Hay cuando menos veinte mil habitantes en esta capital [y muchos] que carecen de domicilio fijo y de modo visible de ganarse la vida. Después de pasar la noche a veces al abrigo y a veces a la intemperie, salen en la mañana como zánganos para hacer presa en la colectividad, para mendigar, robar y en último caso trabajar. Si tienen la suerte de ganar algo más de lo necesario para su subsistencia durante el día, se van a la pulquería y allí bailan, parrandean y se embriagan con pulque y vino mezcal [...] Esta gente, a quien Humboldt llama zaragates y guachinangos, son más generalmente conocidos por el nombre de léperos, Casi todos ellos son indios y mestizos muy vivos y muy corteses, que piden limosna con gran humildad y musitan oraciones y bendiciones con rapidez asombrosa. Son rateros y carteristas sumamente diestros y me han referido casos de su habilidad como prestidigitadores que superan las hazañas más acertadas de la grey de uñas largas de París o Londres.[21]

[21] Joel R. Poinsett, *Notas sobre México*, *1822*, México, Jus, 1950, p. 95.

Con todo, hubo indios “penetrados” de sus nuevos derechos, que buscaron hacer efectivos haciéndose pasar por tales e interpretando a su favor las leyes, y otros “sumamente estúpidos” que consentían, aparentemente, en continuar en su condición de servidumbre.

De igual manera, los religiosos se “penetraron” de los derechos que les podían procurar la defensa de su estatus y de sus propiedades y, al igual que las autoridades municipales, esgrimieron hacer con ello un bien a los indígenas, sólo que la autoridad política no contaba con el ascendiente espiritual sobre éstos que si tenían aquéllos. De ahí que la coerción espiritual fuera un arma más poderosa que la promesa de la propiedad que obtendrían por el ejercicio de su ciudadanía. En este sentido, es posible pensar que a los ojos de la mayoría indígena de la Piedad la servidumbre les garantizaba sustento y techo, no perder la protección divina y evitar engrosar las filas de léperos de la ciudad de México, como ya les había ocurrido a muchos de ellos.

Empeñada en hacer cumplir la ley, la Diputación hizo suyo el contenido del informe del alcalde Flores y dispuso que no debía seguirse pidiendo servicios personales a los indios de la Piedad, por haber quedado demostrado la falsa voluntad de los mismos, quienes fueron suplantados en sus firmas, y por contravenir el orden nuevo esta práctica, como lo dictaba la circular del gobierno político del 9 de enero de 1821, la cual debía remitirse a los religiosos para su conocimiento y aplicación.

En tanto el conflicto se resolvía, el Congreso general, instalado el 7 de noviembre de 1823, redactó la Constitución de 1824 que sancionaba la adopción de un gobierno republicano, representativo, popular y federal, y convertía las doce diputaciones provinciales y tres gobiernos en veinte estados, cuatro territorios y el Distrito Federal.

Ya bajo el nuevo régimen independiente y constitucional, el conflicto entre el ayuntamiento y el convento de la Piedad tendió a resolverse a favor de éste último, como veremos, gracias a la audaz utilización que del código constitucional hizo el prior y al cabildeo que llevó a cabo con la nueva máxima autoridad del Distrito Federal.

El 15 de enero de 1824 la diputación tomó conocimiento del nuevo escrito del prior de la Piedad en que refutaba las disposiciones de ésta para dejar de exigir los servicios personales a los indios. En su escrito el prior Zapata acusó que la disposición prohibitiva de la diputación cometía una infracción al artículo 4 bis, capítulo 1, y al artículo 172, restricción 10a., porque quitando los servicios personales y no devolviendo las tierras, y no mandando que los indios pagasen en dinero, se despojaba al convento de su posesión y propiedad. Lacónicamente, el prior advirtió que

> Sea muy enhorabuena que no los presten los de la Piedad, pero entréguense las tierras al convento, porque siendo este punto contencioso, no puede despojar al convento de lo que es suyo, contra la voluntad de los mismos del barrio, y contra su propia confesión, particularmente siendo propio del soberano congreso y de ningún otro interpretar las leyes, según la facultad 1a. del art. 131 […] Suplico por tanto a vuestra excelencia que se manden entregar las tierras al convento, puesto que no deben tenerlas de balde los del barrio, y si a esto no hubiere lugar se me dé testimonio por duplicado: el uno para acudir al C. Juez de Letras con arreglo al art. 12, cap. 2 de la Ley de Tribunales, para la debida restitución, y el otro para exponer al soberano congreso lo que a mi convento convenga.[22]

En respuesta, la primera Comisión expuso el 14 de enero de 1824 al presidente de la diputación que la propiedad del convento no se veía atacada por la prohibición de los servicios personales, y que aquellos que arrendaran sus tierras debían pagarle en dinero según lo acordaran con el convento, y que el prelado debía atenerse a la misma ley que invocaba. Aprobada esta resolución se encomendó al ayuntamiento de Tacubaya darla a conocer al convento.

Sin embargo, al ayuntamiento no le satisfizo esta resolución porque el convento no había demostrado hasta la fecha sus efectivos derechos sobre las tierras que arrendaba a los indios, por lo que no podía exigírseles a éstos pago alguno.

El conflicto adquirió así un tono contencioso y por instrucciones del gobernador del Distrito, a quien se había acercado el prior, el 14 de febrero de 1825 el síndico procurador del ayuntamiento, José María de Benavente, "con miras a desentrañar el origen y causas de este injusto pleito y que hace poco honor al ayuntamiento", estudió el caso y el expediente del mismo.

En el dictamen que rindió el 6 de marzo de 1825, el síndico adujo una serie de argumentos que muestran nuevamente el peso de las costumbres en la dinámica social y política de las localidades de México, la debilidad de sus instituciones de gobierno local frente a las superiores al comenzar su andar constitucional e independiente, así como las avenencias políticas en que comenzó a caer el nuevo régimen constitucional, precisamente por el peso de las tradiciones, una de las cuales era la simbiosis de las prácticas económicas indígenas con las instituciones religiosas.

Para el síndico no había duda de que la cavilosidad del regidor Eligio Guerrero, quien ya antes había intentado apoderarse de las tie-

[22] AHDF, Tacubaya, *Oficios*, inv. 295, exp. 55.

rras del convento, y de cinco serviciales del Santuario de la Piedad, inducidos por él, y en complicidad con los alcaldes Flores y Velázquez, habían provocado el conflicto entre el ayuntamiento y la comunidad de religiosos, que gracias a la defensa de su carácter y dignidad que había mostrado el prior Zapata —fallecido ya para entonces— no se había consumado.

Era necesario, según el síndico, terminar con este pleito porque los gastos que producía estaban siendo cubiertos con los escasos fondos del barrio, y provocando con ello la desatención en la educación de más de cien niños y de sus graves necesidades.

Los mismos vecinos, vueltos a consultar por el síndico, habían mostrado su conformidad en seguir prestando servicios personales, además de que sabía que

> el difunto prior Zapata aspiraba y aun solicitaba que aquella gente continuase con los servicios que al convento hacía; más nunca convendrá en que era contra la voluntad de ella, ni injusta su solicitud: fúndase para esto en dos poderosas razones que tenemos a la vista. 1ª. Que había un contrato legal, más favorable a los vecinos que al convento 2ª. Que no siendo éste Parroquia, no eran en él fortuitos o de tabla los servicios personales que se le hacían, como en aquella, y sin ninguna recompensa; y que ni los curas tan recelosos de su dominio en los pueblos (y nunca bien avenidos con los frailes), ni éstos tan agobiados con esas cargas lo habían de permitir.[23]

A estas razones, el síndico agregó que todo contrato legal debía cumplirse y que el prior Zapata había estado en derecho de exigirles que lo cumplieran

> ignorando la determinación del gobierno superior a causa de la cual habían incumplido. ¿Cómo ha de obligarse a los padres a dejar las tierras que les pertenecen a aquellos que ya no cumplen con su parte del contrato? El sacristán, campanero, aguador y demás criados ha visto el síndico que cuestan al convento 468 pesos anuales, además de lo que comen, que no bajará de 300 pesos. Estos 768 pesos no gastaba cuando daba sus tierras por esos servicios, hoy los gasta y los arrendamientos en que se les ha dejado a aquellos serviciales, no le producen más que 175, luego ¿éstos salen beneficiados en 593 pesos y el santuario perjudicado en esa cantidad? ¿Y aun querrán pelear con él y gastar los pequeños fondos del barrio, desentendiéndose sus más principales obligaciones?[24]

[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*

Además, si se consideraba el valor real de la renta de tierras, según el síndico, resultaba que los indios de la Piedad gozaban de ventajas, porque "la regla general para arrendar bien las tierras de la villa es la de 4 reales cada mes por un *maqüilpiale* [*sic*], dos el oquitecec [*sic*] y uno el zempoalman [*sic*]. Quiere decir que el pedazo de cien varas de largo y 50 de ancho, seis pesos; la mitad de éste tres y la cuarta parte doce reales. Y el síndico encargándose del tamaño y arriendo de los de la Piedad, los halla mejorados en el duplo y aun algo más".[25]

Fundado en estas razones, el síndico no podía concluir sino que

> la mente de los proyectistas de este pleito injusto fue la de ver si en el río revuelto tenían ganancia sus pescadores, y como los padres no les quisieron manifestar ninguna de las redes, he aquí encomio del regidor Guerrero y el de los alcaldes Flores y Velásquez. Nada aventura el síndico en opinar de esta suerte cuando a los tres los conoce y ha tratado muy cerca largos años: lo más gracioso de este caso es que él ha visto sin riña ni pleitos tanto cuanto necesitaba para cerciorarse de la verdad, de la razón y de la justicia.[26]

Y para el síndico la verdad, la razón y la justicia de todo este pleito estaba en reconocer que

> [...] desde tiempo inmemorial se hallaban los padres y los vecinos de aquel santuario en posesión de semejante contrato y a éstos más que aquellos se les hace muy duro la falta de él. Tienen razón. En las tierras del santuario labraron sus padres las chozas donde nacieron, allí se han criado, alimentado y vivido. Ése es su patrimonio, y no pueden trasladarlo, ni trasladarse ellos a otra parte sin perderlo. El síndico condolido y embargado de estas razones, tan duras y sensibles a todo racional, rogó y suplicó por ellos a aquella comunidad, halló en ella la mejor acogida. ¡Éste es el punto de vista a que debemos contraernos, para evitar quimeras en lo sucesivo, que gasten el dinero que no tienen y que desatiendan por eso sus obligaciones! [27]

La ignorancia y malicia de los regidores había llevado, según el síndico, a tergiversar las disposiciones acertadas de la diputación, en virtud de todo lo cual propuso que se diera por fenecido el pleito y se admitieran como solución, reformadas, las propuestas que había hecho el prior del santuario de la Piedad, que eran:

[25] *Ibid*.
[26] *Ibid*.
[27] *Ibid*.

a) que se ha de reducir a instrumento público la declaración que haga el síndico procurador de la villa;
b) que el santuario como dueño que es de las tierras, podrá arrendarlas a quienquiera y más cuenta le tenga, y cualquier solar o pedazo de tierra que se arriende ha de ser precisamente por instrumento otorgado por las partes, explicándose en él las condiciones de dicho arrendamiento;
c) que en caso de haber mejor postor se dará a éste la tierra en arrendamiento, y sólo tendrá el tanto de preferencia el que antes hubiere sembrado en ella y quisiera continuar en su arrendamiento;
d) que ningún pedazo de tierra se ha de arrendar más de sólo por un año, y los arrendatarios se han de obligar a las condiciones anteriores.[28]

La voracidad de las condiciones propuestas por el prior, que no encajaban con la benevolencia con que supuestamente la comunidad de religiosos trataba a los indios, hizo proponer al síndico la reforma de las mismas en los siguientes términos:

a) En la primera, que sea de cuenta del convento el testimonio público que quiere, y admitida se le dé.
b) En la segunda, que por tres años no haga innovación alguna con los que hoy tienen las tierras sin causa legítima para ello.
c) En la segunda, que se costee por ambas partes el instrumento que pide.
d) En la tercera, que no se abra almoneda, y si privadamente se diga "tengo quien me de tanto por ella", y conviniendo el poseedor no se hable más de la materia.
e) Y a la cuarta, que no bajen los arrendamientos de tres, ni pasen de nueve años, porque ¿cuán doloroso le será a un infeliz de esos emplear dinero y trabajo, que el año que salga malo y concluido le quiten la tierra que labró con pérdida que puede restaurar en los dos siguientes?[29]

Para cumplimentar y formalizar esta propuesta, el síndico solicitó al gobernador del distrito realizar una junta compuesta del prior, tres vecinos instruidos del barrio y dicho síndico. Así como también llamar a comparecer "al ciudadano Eligio Guerrero, hombre díscolo y perturbador del orden público", para amonestarle y reprenderle "seriamente sobre su impolítica y criminal conducta, amenazándolo con desterrarlo de nuestra sociedad, si se le vuelve a percibir la más pequeña insinuación subversiva que haga a sus vecinos sobre representaciones o quimeras de la naturaleza de este expediente".[30]

[28] *Ibid*.
[29] *Ibid*.
[30] *Ibid*.

Vencido en sus pretensiones, el ayuntamiento de Tacubaya acordó, en su sesión del 13 de marzo de 1825, obrar según lo dictaminado por el síndico, por considerar fundadas sus razones y designó a los regidores Martín Colín y Florentino Rosales para que asistieran en su nombre a dicha junta, la cual se celebró, según lo dispuesto por el síndico, el 13 de mayo de 1825. La sede de la misma fue morada del síndico y asistieron el nuevo prior de la Piedad, fray Mariano Botello, los regidores Colín y Rosales, Francisco Miranda, auxiliar de la Piedad, y el síndico Benavente. Leyeron el dictamen y acordaron estar conforme a equidad y justicia en todas sus partes porque les constaba "de vista tanto cuanto expone el expresado síndico, quien agregó que para evitar futuros conflictos con respecto a los magueyes sembrados por los vecinos de la Piedad en las tierras de los padres, aquéllos debían dar a éstos un tanto por cada doce por sólo una vez hasta rasparlos, a lo cual accedieron todos".[31] Al término de la reunión el prior señaló que las propuestas hechas, base del acuerdo, fueron de la autoría del padre superior de la orden de los dominicos.

La solución final dada al conflicto, al parecer, estuvo fundada en el consenso entre ambas partes y en el marco legal prevaleciente, aunque lo primero fue lo más determinante, según podemos ver. Si así fue, cabe preguntarse ¿por qué no se llegó a un arreglo desde el inicio del conflicto, si al fin y al cabo fue la voluntad de ambas partes lo que lo resolvió y no tanto las disposiciones legales?, ¿qué fue lo que cambió en el ánimo de las partes para avenirse a un acuerdo?

Es evidente que el conflicto de la Piedad, entre el convento y las autoridades municipales, fue resuelto en las altas esferas del poder civil y eclesiástico, o sea entre el gobernador del Distrito Federal, a través del síndico de la villa de Tacubaya, y el padre superior de la orden de dominicos, autor de la propuesta base del acuerdo representado por el prior del convento. En la solución que se adoptó, no sólo se reconocieron los derechos de propiedad de la corporación religiosa, sino que también se gravó a favor del convento el cultivo de magueyes que realizaban los indios, se restó autoridad al gobierno local y se ignoró una realidad que estaba al margen de las pretensiones de ambas partes. Los indios de la Piedad dependían de las labores en la tierra para su sustento, y su incorporación a un régimen mercantil para el arriendo de la misma los colocaría en mayores presiones para sufragar su sustento. Quizá algunos, como Eligio Guerrero, gozaban de mejor fortuna y mayor ilustración y buscaron aprovechar las nuevas condiciones jurídicas haciendo una interpretación de la ley que suponía que tras la supresión de los servicios

[31] *Ibid*.

personales había de otorgárseles en propiedad las tierras que arrendaban los indios, tierra de la que carecían sin duda a causa de la privatización de la misma que se activó con la aplicación de la legislación gaditana. Pero ésta no había dispuesto la afectación de los bienes de las comunidades religiosas, cosa que ocurrió efectivamente a mediados de siglo con las leyes desamortizadoras.[32] De ahí que los frailes de la Piedad defendieran con celo sus derechos de propiedad, si bien aceptaron al final que debían suprimirse los servicios —que se oponían a la igualdad ante la ley fundada tras la independencia— con los que en teoría habían venido cumpliendo una importante labor social entre los depauperados indígenas. ¿Cuántos de éstos y en qué forma fueron beneficiados efectivamente y cuántos otros se vieron afectados por la solución de arrendarles en dinero sus antiguas casas y tierras de labranza?

Esta solución, cualesquiera que hayan sido sus repercusiones, buscó mantener prácticas económicas que habían cumplido una función social de importancia dentro de la comunidad de vecinos de la Piedad, y dentro de la cual la corporación religiosa había jugado un papel determinante mediante el acceso de la tierra a los indios para su vivienda y sostén.

Con el tiempo, esta localidad habría de convertirse en una comunidad de artesanos, que trabajaban en la ciudad de México, y de comerciantes de arena, que vendían en ésta también, cuya prosperidad atrajo a muchos vecinos de la ciudad que compraron tierras o establecieron sus casas de campo en ella, imprimiendo a su vida urbana una nueva dinámica "y como en general eran personas mejor acomodadas que aquellas [los vecinos originarios], es de creerse que tanto por su influencia como por su interés de propietarios [procuraran] el progreso de un pueblo que por su proximidad a México, su clima y su feracidad, [tenía] los elementos de adelanto que hasta ese momento no se notaban en él".[33]

[32] La noticia sobre fincas rústicas y urbanas adjudicadas y rematadas en almoneda pública, conforme la ley de 25 de junio de 1856, nos muestra al convento de la Piedad como una de las corporaciones religiosas afectadas por la política desamortizadora del gobierno liberal. *Vid*. Sergio Miranda, *op. cit*., p. 97-98.

[33] AHDF, *Catastro*, Límites del Distrito Federal, inv. 509, exp. 2.

ÍNDICE

Los indios y las ciudades de Nueva España

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir en offset el 30 de septiembre de 2010
en Formación Gráfica, Matamoros 112, colonia Raúl Romero,
Nezahualcóyotl, Estado de México.
Su composición y formación tipográfica,
en tipo Palatino de 10.5:12, 10:11 y 8:9.5 puntos,
estuvo a cargo de Sigma Servicios Editoriales,
bajo la supervisión de Ramón Luna Soto.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 500 ejemplares
y estuvo al cuidado de Ricardo Alfonso Sánchez Flores